مِنَ المشرقِ والمغربِ

بحوث في الأدب

دكتور شوقي ضيف

توزيع

الدار المصرية اللبنانية

المحتويات

الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

يشتمل هذا الكتاب على ستة بحوث من المشرق العربى، وستة أخرى تقابلها من المغرب العربى. وتبدأ الأولى ببحث عن المثل العليا فى شعر الفروسية الجاهلية وكيف ارتبطت البطولة الحربية ببطولة نفسية أشاعت فى الجاهليين شمائل رفيعة، فبينما تحولت الجزيرة العربية حينئذ إلى ساحة حربية تقتتل فيها القبائل وتُشْهرُ السيوف وتُصَوَّبُ الرماح وتُدَقُّ الأعناق، إذ الأبطال يسمون عمن حولهم بمجموعة من الأخلاق والشيم النبيلة التى تملأ نفوس القبيلة عزةً، وهى شيم تتنوع بين احتمال الشدائد والصبر على النوائب وغوث الملهوف والتغلب على صغار النفس وكبح الشهوات. وبذلك تعانقت من قديم بطولة السيف مع بطولة النفس التى تشيد بالخلق القويم والعزة وصيانة الشرف.

ونعرف من قديم صورا كثيرة قصصية وغير قصصية من الأدب العربى المقارن تَمثَّل فيها الأدب العربى فنونا وأنواعا وأفكارا هندية وفارسية ويونانية، مما أتاح للجاهليين بعض أقاصيص عالمية وأخرى خرافية من حكم وأمثال على ألسنة الحيوان والطير ككتاب كليلة ودمنة، وعلى ضوئه كتب سهل بن هرون قصصا مشابهة. ودخلت فى النثر العباسى أجناس أدبيه مثل التوقيعات كما دخلت حكايات ألف ليلة وليلة. ويطبّق الجاحظ نظرية أرسطو فى الفضيلة، وأنها تتوسط بين رذيلتين كفضيلة الشجاعة تتوسط بين الجبن والتهور، على جمال

الأجساد فى هجائه لأحد خصومه، كما يطبّق أبو تمام فكرة التضاد على بِنْيةِ الأشياء والأشخاص.

ونعرف ما للثقافة الشعبية من آثار عميقة فى حياة البغداديين وأدبائهم وخاصة أبا حيان التوحيدى، وكيف تغلغلت بسبب المساجد وكثرة المكتبات ونشاط الوراقة فى كل علم دينى ولغوى وفلسفى فأتاحت لأبى حيان ثراءً لغويا وفكرا موسوعيا جعله يخلّف وراءه ثروة من الكتب والرسائل تُعدُّ من الدرر الأدبية الرفيعة.

ونرى – بوضوح – الدور الذى قام به المتصوفة فى جهاد أعداء الإسلام ونشره فى أرجاء الأرض وهى تبطل ما يدعيه المستشرقون عن الصوفية من أنهم عاشوا عالة على المجتمع الإسلامى متخلّين عن واجباته؛ وتثبت أنهم كانوا يتقدمون صفوف المجاهدين. وعرف العباسيون دورهم فى انتصار الجيوش فبنوا لهم فى حَرْبهم مئات الرباطات لحرب الترك والروم. ونشطوا نشاطا واسعا ضد الصليبيين، وكثرت حينئذ المدائح النبوية لمحاربتهم. ولما اكتسح التتار بغداد، ورأى الصوفية صعوبة ردِّ طوفانهم تغلغلوا فى ديارهم حتى اعتنقوا الدينَ الحنيف. وبفضلهم انتشر الإسلام فى الهند والملايو وأندونسيا وجزر الفيلبِّين، وبالمثل انتشر فى السنغال وغينيا وسيراليون ومالى وغانة ونيجيريا والكامرون والنيجر وتشاد والكونغو وكينيا والسودان.

ويتضح العمل العظيم الذى نهضت به مصر قديما فى نشر الثقافة الإسلامية بالمغرب والأندلس، فانتشرت لها فيهما قراءة ورش، وعنها أخذا السيرة النبوية لابن هشام ومعجم العين للخليل وكتاب سيبويه. وتزدهر الحركتان الأدبية والعلمية بها منذ الدولة الفاطمية، وتتحول إلى دار كبرى لاستقبال علماء العالمين العربى والإسلامى وترفعهم إلى أعلى المناصب فى عهد الأيوبيين والمماليك، وتسحق الصليبيين والتتار. وتخمد بها الحركتان العلمية

والأدبية، فى عهد العثمانيين، وتعود إلى الازدهار منذ عهد محمد على، وينقل أبناؤها من خريجى المدارس العليا ومدرسة الألسن التى أنشأها رفاعة الطهطاوى العلومَ الغربية إلى العربية. ولرفاعة اليد الطولى فى بناء الفكر المصرى الحديث، فقد عرَّف الشعب المصرى بالحضارة الفرنسية وبحقوقه السياسية. وتنهض مصر نهضة حضارية سديدة رغم الاحتلال الإنجليزى. وتبوِّئها الثورة المجيدة مكانة رفيعة بين العرب والأمم. ورافق هذه النهضة ازدهار للشعر والقصة والمسرحية تُكتب فيه المجلدات، وأصبح لمصر دور عالمى كبير فى جميع المجالات السياسية وغير السياسية.

وتواجه الثقافة العربية الثقافة الغربية فى ثلاث دورات، دورة تترجم لها فيها ثقافات العالم وما يطوى فيها من الثقافة اليونانية وتتمثلها وتضيف إليها إضافات باهرة، وتقود العالم حضاريا وعلميا ستة قرون من القرن الثانى الهجرى/الثامن الميلادى إلى القرن الثامن الهجرى/الرابع عشر الميلادى. والدورة الثانية من القرن الخامس الهجرى/الحادى عشر الميلادى إلى القرن الحادى عشر الهجرى/السابع عشر الميلادى، وفيها ترجمت أوربا التراث العربى العلمى والفلسفى إلى اللاتينية، وأكبَّت جامعاتها عليه، وأنار لهم مسالكهم إلى حضارتهم الغربية الحديثة. والدورة الثالثة منذ عهد محمد على، وفيها نقلت مصر العلوم الغربية والحضارة الأوربية. وجعل الإنجليز بأخرة من القرن الماضى تعليم العلوم فى المدارس العليا بالإنجليزية، فوقفوا الحركة العلمية بمصر، وعادت إلى النشاط مع نشوء الجامعات والمجمع اللغوى فى هذا القرن، ووضعت طائفة كبيرة من المعاجم العلمية.

وتبدأ بحوث المغرب العربى الستة ببيان عقيدة الموحدين ومؤسسها محمد بن تومرت وكيف أنها تستمد من التشيع مبادئ الإمامة والمهدى المنتظر والعصمة والنظام الطبقى للدعاة، كما تستمد من المعتزلة مبدأ التوحيد المنزه لله عن الشبه بالمخلوقات، وبه سموا موحدين، وادعوا على المرابطين — خطأ — أنهم

مجسمة لغرض القضاء عليهم، واستمدوا من الاعتزال أيضا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ونقرأ عن دور الحضارة الأندلسية فى تكوين الحضارة الإسبانية، ولم يكن للإسبان تراث حضارى ولا أدبى قبل نزول العرب بديارهم، وليس بصحيح ما يقال من أنه كان بالأندلس عامية عربية وعامية رومانثية إسبانية، والصحيح أنه كان بها عامية عربية دخلتها ألفاظ رومانثية. وقد أثرت العربية فى إسبانيا بأزجالها وقصصها وما كان فيها من علوم الأوائل. وتتحولُ طُلَيْطِلَة - منذ استولى عليها ألفونس السادس - إلى دار ترجمة كبيرة للعلم والفكر العربيين، وتبلغ الترجمه فيها الذروة فى عهد ألفونس العاشر وبعده، مما أثر فى التكوين الحضارى لإسبانيا وأوربا.

ونرى في الأندلس - بوضوح - استقلال القضاء بحيث كان سلطان القاضى فوق سلطان الحاكم، وكان يردُّ شهادة أولى الأمر إذا لم تثبت عدالتهم، وكانت للقاضى الكلمة النافذة على الخليفة والحكام، فالجميع ينصاعون لأحكامه ويَمْثُلُ أمامه الخصم حتى لو كان خليفة. وبذلك كان سلطان القاضى فى الإسلام فوق كل سلطان. وكان نظام المحامين معروفا عندهم، وكانت هناك هيئة استشارية من الفقهاء يرجع إليها القاضى فى القضايا المعقدة.

ونعرف فى هذه البحوث المغربية قصة حيّ بن يقظان لمؤلفها الفيلسوف الأندلسى ابن طفيل، وهى قصة طفل أُلقى فى جزيرة مهجورة، وكيف أن ظبية سمعت صراخه فحنّت عليه ورعته، وتنقل به ابن طفيل فى سبع مراحل كل مرحلة سبع سنوات، وفى المرحلة الأولى تعهدته الظبية، وفى المرحلة الثانية ماتت الظبية فشرّحها وعرف أن القلب كان مصدر حياتها، وفى المرحلة الثالثة عرف النار واستخدامها فى إنضاج الطعام، وفى المرحلة الرابعة اتضح له عالم الكون والفساد، وفى المرحلة الخامسة اتضح له العالم بقدمه وحدوثه، وفى

المرحلة السادسة أصبح فيلسوفا، وفى المرحلة السابعة صار متصوفا. والقصة تُرجمت إلى اللغات الأوربية واستوحاها أدباؤهم فى قصص مشابهة. وفصَّلت القول فى مصادرها الإسلامية والتقائها بآراء ابن سينا سواء فى قدم العالم الزمانى لا الذاتى أو فى خلود النفس وأخيرا فى النزوع الصوفى والفناء فى واجب الوجود.

ونقرأ – بعد ذلك – ما لابن رشد من آراء بلاغية طريفة فى أبواب البيان من التشبيه والاستعارة والكناية ملاحظا أن الأمم تستمد تشبيهاتها من بيئاتها، وأن التشبيه ينبغى أن يكون بين أشياء متجانسة، وأن الاستعارة المكنية لا تقوم على التشبيه وإنما على بث الحياة والأفعال فى الأشياء. ويلمُّ بالاستعارة التمثيلية المتصلة بالأمثال، ويعرض لصور من الكناية. وكل ذلك لم يتنبَّه إليه أصحاب البلاغه العربية. وينفذ إلى عرض مشاهد كلية فى الصور البيانية، ويفصِّل الحديث فى مراعاة النظير، ولا يقبل المبالغة المستحيلة التى تخالف المنطق والعقل.

ونقرأ أخيرا دراسة واضحة عن لسان الدين بن الخطيب كبير كتاب غرناطة فى القرن الثامن الهجرى وخصائصه الأدبية فى رسائله الديوانية وقيمتها التاريخية، وتُذكر رسائل له موجهة إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم – للاستغاثة به ضد الأعداء، كما تُذكر له رسائل شخصية بديعة، وكتبٌ فى التاريخ والتراجم والتصوف. وبرع فى وصف رحلاته فى إمارة غرناطة والمغرب الأقصى وهى أشبه بمقامات. وكان يُعنى دائما باصطفاء لفظه وعذوبة جرسه مازجا بين الأسلوبين المسجوع والمرسل بحيث يروق السامع والقارئ. ويُعَدُّ فى الطبقة العليا من كتاب الأندلس. والله ولى الهدى والتوفيق.

القاهرة فى ١٥ أغسطس ١٩٩٨

شوقى ضيف

من المشرق

المثل العليا
فى
شعر الفروسية الجاهلية

معروف أننا ورثنا عن الفروسية الجاهلية شعراً حماسيًّا كثيراً، تناول فيه الفرسان والشعراء وصف المعارك الحربية وتصوير البسالة والإقدام، وهذا الشعر الحماسى يستغرق أكثر صحف الشعر القديم. ولذلك سمى أبو تمام منتخباته التى اختارها غالباً من الشعر الجاهلى والإسلامى باسم «ديوان الحماسة» إذ وجدها اللون الواضح فى هذا الشعر، وما عداها كأنه تذييل لها يطرّز حواشيها.

ولسنا نريد أن نتحدث عن شعر الحماسة حديثاً عاماً، وإنما نريد أن نتحدّث عن المثل العليا التى سنّها الفرسان للعرب فى الجاهلية، ورفعوها لواءً يبذلون من دونه المُهَج والأرواح، إذ تحولت عندهم إلى ما يشبه العقيدة، فهم يدينون بها ويرون فى الانحراف عن هَدْيها ضلالا أىَّ ضلال. ونعجب حين نجدهم وثنيين لا يستشعرون أى دين سماوى، ومع ذلك يعتنقون طائفة من الشِّيم الرفيعة التى تنبئ عن خلق مهذب، بل عن نبل وسمو كانا يضيئان حياتهم على نحو ما تضئ الشمس صحراءهم ضياء ثابتاً متجددا.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الفروسية التى شاعت فيهم حينئذ هى التى هيأت لنمو النبل والسمو فى نفوسهم، إذ كان الفارس يضحى بحياته قرير العين فى سبيل قبيلته، ويقف من دونها كالطود يرد عنها غائلة أعدائها وينكّل فى المعارك الدامية بالأبطال. ويدوّى شعر فرسانهم دوىّ النحل بوصف تلك المعارك وقد علا الغبار ولمعت السيوف والرماح، والدماء تسيل من كل جانب. وهم فى

ذلك غير معلقة ومذهَّبة وملْحمة كانت تمائمهم حين خرجوا من جزيرتهم شاكين السلاح للفتوح الإسلامية، فصرعوا سلطان الفرس والروم وصهلت خيولهم في أواسط آسيا وساحات الهند وعلى جبال البرانس وأبواب فرنسا الجنوبية.

وتقترن بهذه البطولة الحربية بطولة نفسية رائعة تتراءى على ألسنة فرسانهم فى طائفة من مكارم الأخلاق كانوا يتحلّون بها ويعتزون اعتزازاً شديداً، ولعلهم لم يعتزوا بخصلة كاعتزازهم بخصلة الكرم، وخاصة حين ينزل بهم الجدب وتقسو السماء فلا ترسل عليهم غيثها، فتمتد الرمال الشاحبة من حولهم، كأنها بحر ليس له ساحل ويمتد معها الجوع والبؤس القاتل، حينئذ يَبْرُزُ فرسان القبيلة الذين سودتهم فينحرون لها من إبلهم وأغنامهم ، وقد ينحرونها جميعاً، لا يبتغون جزاء ولا شكوراً.

وفرسانهم الذين اشتهروا بالجود كثيرون كثرة مفرطة، وفى كتب الأدب والتاريخ فصول طويلة تقصُّ أخبارهم من مثل هرم بن سنان ممدوح زهير، وحاتم طيئ الذى ضُربتْ بجوده الأمثال، وله شعر كثير يشيد فيه بفضيلة الكرم، وكان كثيراً ما ينفق كل ما عنده، ويبيت على الطَّوَى هانئاً سعيداً، ومن طريف ما يروى له قوله مخاطباً زوجه[1]:

إذا ما صنعت الزّاد فالتمسى له	أكيلا فإنى لست آكلهُ وحدى
أخاً طارقاً أو جار بيتٍ فإننى	أخاف مذمَّات الأحاديث من بعدى
وإنى لعبدُ الضيف ما دام نازلا	وما فىّ إلا تلك من شيمة العبد

ويروى الرواة أن ابنته سفَّانة عُرضت على الرسول صلى الله عليه وسلم فى سبايا طيئ، فقالت له: "يا محمد! هلك الوالد وغاب الوافد فإن رأيت أن تخلى عنى فلا تشمت بى أحياء العرب فإنى بنت سيد قومى، كان أبى يفكُّ العانى ويحمى الذّمار ويَقْرى الضيف ويُشبع الجائع ويفرِّج عن المكروب ويطعم

الطعام ويُفشى السلام ولم يرد طالب حاجة قط، أنا بنت حاتم طيئ. فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا جارية! هذه صفة المؤمن لو كان أبوك مسلما لترحمنا عليه، خَلّوا عنها، فإن أباها كان يحب مكارم الأخلاق، والله يحب مكارم الأخلاق"(٢).

وقصة كعب بن مامة الإيادى وجوده بنفسه فى سبيل بعض العرب - مشهورة. فقد حدَّثوا أنه ارتحل فى ركب من أخلاط العرب، فنفد ماؤهم إلا قليلا، فجعلوا يتقاسمون ما بقى منه كلما نزلوا منزلا. وساروا حتى نزلوا، فأعطوا كُلاًّ حظه من الماء، وبينما كعب يتناول نصيبه إذا هو يجد رجلا من بنى النمر ينظر فى لهفة إلى ما بيده، فآثره على نفسه وناوله نصيبه من الماء، فارتشفه. وارتحلوا ثم نزلوا، واقتسموا البقية الباقية فقدَّم كعب نصيبه راضياً مرضياً إلى صاحبه النمرى، وتولى يستقبل بغليل صدره الموت هانئاً بما صنع(٣).

وفى كل جانب من أخبارهم وأشعارهم نجد صورة هذا الكرم المؤثر حتى عند صعاليكهم وقراصنة صحرائهم، فقد كان من هؤلاء الصعاليك من يتسامى فى صعلكته فإذا هو لا يقل عن السادة من فرسانهم كرماً وإيثاراً على نفسه. ومن خير من يصور ذلك عروة بن الوَرْد، وكان فارساً، وكأنما هذبت الفروسية صعلكته، فإذا هو يضع لنفسه تقليداً: أن لا يغير إلا على الأغنياء أشحَّاء النفوس الذين لا يبرون مَنْ حولهم ولا يقدمون القِرَى لمن يطرقهم، يقول(٤):

لعل انطلاقى فى البلاد ورحلتى   وشَدِّى حيازيمَ المطية بالرَّحْلِ
سيدفعنى يوماً إلى رب هَجْمةٍ   يدافع عنها بالعقوق وبالبخلِ

وتقليد ثان ألهمته به فروسيته هو أن يوزع ما يغنمه من مال هؤلاء الأغنياء البخلاء على الفقراء والضعفاء من عشيرته، فهو لا ينهب بغية للنهب، وإنما ينهب ليؤدى واجباً إنسانياً نبيلا(٥). ويُرْوى أ نه تعرض له شخص من عشيرته ينعى عليه هزاله وضموره وتغير لونه، فقال(٦):

وإنى امرؤٌ عافى إنائىَ شركةٌ   وأنت امرؤ عافى إنائك واحدُ
أتهزأ منى أن سمنتَ وأن ترى   بوجهى شُحُوبَ الحقِّ، والحقُّ جاهدُ
أقسِّم جسمى فى جسومٍ كثيرةٍ   وأَحْسُو قَراحَ الماء، والماءُ باردُ

وواضح أنه يقول لصاحبه إن أحداً لا يشركه فى إناء طعامه، أما هو فيشركه كثيرون من العفاة والمحتاجين ومن أجل ذلك سَمِنَ صاحبه، أما هو فأصبح ضئيلا نحيلا. وما شحوب وجهه إلا أثر من آثار نهوضه بحقوق المعوزين والسائلين للمعروف، ولم يلبث أن قال إنه يقسم طعامه بينه وبين العفاة أو بعبارة أدق يقسم جسمه فى جسومهم، بل كثيراً ما يؤثرهم بطعامه وبما جلب من غنائم مكتفياً بحسْو الماء البارد على حين يعصف الشتاء بزمهريره.

وعروة الصعلوك يقدم بذلك صورة رفيعة للإيثار، وكأنى به كان يستشعر فكرة التضامن الاجتماعى، فهو ينهب مال الأشحاء ليرده على الفقراء والبؤساء من عشيرته، ويدفع عنهم غوائل الجوع والبؤس والحرمان والشقاء. وقد اكتسب بذلك لنفسه مَجْداً ظلت الأجيال التالية تذكره، إذ يُرْوَى أن معاوية بن أبى سفيان كان يقول: "لو كان لعروة بن الورد ولدٌ لأحببت أن أتزوج إليهم"(٧). ويقال إن بعض العرب استأذن فى الدخول عليه قائلا لآذنه: أنا ابن مانع الضَّيْم، فقال معاوية للآذن: "ويحك لا يكون هذا إلا ابن عروة بن الوَرْد أو ابن الحُصين بن الحُمام المُرِّى"(٨). ويذكر الرواة أن عبد الملك بن مروان كان يقول: "من زعم أن حاتماً أسمح الناس فقد ظلم عروة بن الورد"(٩).

ومن الخصال التى أكثر فرسانهم من الإشادة بها خصلة النجدة، فكان لا يستغيث بهم مستغيث حتى يطيروا إليه زرافات ووحدانا، لا يسألونه على ما قال برهاناً، حتى لا يدفعوه أو يمطلوه، فما هو إلا أن يندبهم حتى يَصلُوا خُطى خَيْلهم بسيوفهم ورماحهم. وقد تولد من هذا الشعور العارم بعون المستغيث حمايتُهم للجار الذى ينزل بهم، وكانوا يمنحونها كل من يطلبها، وإن خلعته

قبيلته لكثرة جرائره وتنكرت له، فبمجرد أن يلوذ بهم لائذ، حتى لو كان من عدوهم يصبح فى عداد قبيلتهم وتصبح له كل الحقوق التى يتمتع بها أبناؤها. يقول زهير[١٠]:

وجارُ البيت والرجل المنادى أمام الحىّ عهدُهما سواءُ

وفى قصة الأعشى مع عامر بن الطُّفَيْل فارس بنى عامر المشهور ما يصور مدى هذه الحماية، فقد روى الرواة أنه " مرّ ببنى عامر فى بعض رحلاته، فخافهم، فأتى علقمة بن عُلاثة، فقال له: أجِرْنى، فقال: قد أجرتك، قال: من الجن والإنس؟ قال: نعم، قال: ومن الموت؟ قال: لا. فأتى عامر بن الطفيل، فقال: أجِرْنى قال: قد أجرتك، قال: من الجن والإنس قال: نعم، قال: ومن الموت؟ قال: نعم، قال: وكيف تجيرنى من الموت؟ قال: إن مت وأنت فى جوارى بعثت إلى أهلك الدِّية، فقال: الآن قد علمت أنك أجرتنى من الموت. — فمدح عامراً وهجى علقمة"[١١].

ومن خصالهم الكريمة التى تغنّوا بها طويلا خصلة الوفاء والحفاظ على العهد، إذ كانت الكلمة يلقيها الفارس فتصبح عقداً مبرماً، لابد له من الوفاء به، مهما كلَّفه ذلك من مشاق. ومن ثم كان الغدر عندهم سُبَّة الدهر، ويقول الرواة إنهم كانوا يرفعون لمن يغدر منهم لواء فى مجامعهم وأسواقهم حتى يصموه وصمة الأبد، ونرى الحادرة يعدد لصاحبته سمية مناقب قبيلته، فيقول فى تضاعيفها[١٢]:

أسُمَىُّ ويحكِ هل سمعت بغَدْرةٍ رُفع اللواء لنا بها فى مَجْمَعِ

ويتصل بذلك حديث طويل عن الأمانة، وأنهم يغضُّون أبصارهم عن نساء جيرانهم، كما يتغاضون عن سقطات الكلام وعثرات الأفواه، يقول حاتم[١٣]:

بعينىَ عن جارات قومى غفلةٌ وفى السمع منى عن حديثهم وقْرُ

ويقول[١٤]:

وأغْفِرُ عَوْرَاءَ الكريم ادِّخارهُ وأعرض عن شَتْم اللئيم تكرُّما

وقد أشادوا طويلا بالحلم وسعة الصدر، وشاع ذلك كله من حولهم بحيث أصبح دستوراً لسيادة من يسود منهم، واقرأ أخبار قيس بن عاصم المِنْقرى فستجد أحاديث فروسيته، وستجد بجوارها أخلاقه الرفيعة، ويقولون إنه سُئِل بماذا سُدْت قومك؟ قال: "ببذل النّدى وكفّ الأذى ونصر الموالى"[١٥] وكان الأحنف يقول: "ما تعلمت الحلم إلا من قيس بن عاصم المِنْقرى، فقيل له: وكيف ذلك يا أبا بحر؟ فقال: قَتَلَ ابن أخ له ابنا له، فأُتى بابن أخيه مكتوفاً يُقاد إليه، فقال: ذَعرْتم الفتى، ثم أقبل عليه، فقال: يا بُنى! نقصت عددك، وأوهيت ركنك، وفتتّ فى عضدك، وأشمتّ عدوك، وأسأت بقومك. خَلُّوا سبيله، واحملوا إلى أم المقتول ديته. قال الأحنف: فانصرف القاتل وما حَل قيس حَبْوته، ولا تغير وجهه"[١٦]. وله شعر كثير يتغنى فيه بشيمه وسجاياه، من مثل قوله[١٧]:

إنى امرؤٌ لا يعترى خلقى دَنَسٌ يفَنّده ولا أفْنُ

وقوله[١٨]:

وتمام الفضل الشجاعة والحِلْـ ـمُ إذا زانه عفافٌ وجودُ

وقد تغنوا كثيراً بالعزة والكرامة، وهى عندهم مزيج من التواضع غير المسفّ ومن الأنفة التى تسمو بصاحبها عن الدَّنيّات، وترتفع به عن الصغائر. ومن ثمَّ كانوا لا يقبلون الضَّيم بأى صورة من صوره، وكيف يقبلونه، وهم فرسان أعزاء كرماء على نفوسهم وعلى قبائلهم؟ إنه هوانٌ ما بعده هوانٌ، يقول المتلمِّس[١٩]:

إن الهوان حمارُ الأهْل يعرفه والحرُّ يُنْكره والرسْلَةُ الأُجدُ

ولا يُقيم على خَسْفٍ يرادُ به إلا الأذلاّن: عَيْرُ الأهل والوتِدُ

هذا على الخَسْف معقولٌ بِرُمّته وذا يُشَجُّ فلا يبكى له أحدُ

والرسلة: الناقة الذلول، والأجد: المُوثّقةُ الخَلْقِ. فالهوان والضيم هما العار الذى ليس بعده عار، وكان أقل شعور بهما يثيرهم ويدفعهم إلى سَلّ سيوفهم، وقد يكون سبباً فى حرب مبيدة تمتد سنوات طويلة.

وليس من شك فى أن هذه السجايا جميعاً تُكبر من شأن الفارس الجاهلى، فهو يتراءى لنا فى أشعاره وأخباره جميعاً مثلا رفيعاً للأخلاق الكريمة، وقد وجد فيه من حوله خير أسْوة، ومن ثمّ عمت شعراء الجاهلية فى فخرهم ومديحهم هذه المثاليةُ الخلقية. واقرأ فى «المفضليات» و «الأصمعيات» فستجد الشعراء يرددون فى شعرهم هذه المناقب التى تحدثنا عنها، إذ يتغنون فى أنفسهم وفى ممدوحيهم بالكرم الفياض والحلم والوفاء والأنفة والعزة والصبر على الشدائد وفى ميادين الحروب، وإغاثة الضعفاء ومدّ يد العَوْن إلى الفقراء مع الحفاظ على العهد ورجاحة العقل وسداد المنطق والرأى. ولم يرسموا لأنفسهم وسادتهم هذه الأخلاق الرفيعة فحسب، فقد رسموها أيضاً للمرأة الحرة الشريفة، ولعل من خير ما يصور ذلك وصف الشَّنفرى الصعلوك لزوجه أميمة إذ يقول[٢٠]:

لقد أعجبتْنى لا سَقُوطاً قِناعُها إذا ما مشَتْ ولا بذات تَلَفُّتِ
تبيتُ -بُعَيْد النّوْم- تهْدى غَبوقَها لجاراتها إذا الهديَّةُ قَلّت
يحلُّ بمنجاةٍ من اللوم بيتُها إذا ما بيوتٌ بالملامة حُلّت
كأنَّ لها فى الأرض نِسْياً تقصُّه على أَمِّها وإن تكلّمك تَبْلَتِ
أميمةُ لا يخْزى نثَاها حليلَها إذا ذُكر النسوان عفَّتْ وجلَّتِ
إذا هو أمسى آبَ قُرَّة عينِه مآبَ السَّعيد لم يَسَلْ أين ظَلَّتِ

والغبوق هنا: اللبن الذى يشرب فى العشى، والنسى: الشئ المنسى أو المفقود، وتقصه: تتبع أثره، وأمها: قصدها، وتبلت: أوجزت، والنثا: الحديث عن الشخص، والحليل: الزوج. فأميمة خجول، وهى لذلك دائماً تُسْدل قناعها على

وجهها فى أثناء سيرها غير ملتفتة يمنة ولا يسرة، وهى كريمة مؤثرة، تؤثر جارتها فى الجَدْب بغبوق اللبن فى العشيّ، محصَّنة بيتها بالمكرمات، مبتعدة عن كل مذمة وملامة، ومن فرط حيائها أنها إذا مشت فى الطريق لا ترفع رأسها ولا نظرها عن الأرض حتى يظن من يراها كأن شيئاً ضاع منها، وهى تبحث عنه، وإذا ما اعترضها شخص وحدَّثها أوجزت فى الحديث ومضت لقصدها. وإن سيرتها العطرة ليعبق شذاها فى العشيرة، وهى سيرة يُزْهَى بها الشنفرى، إذ يجد زوجه مثال العفة والوقار، وإنه ليعود إليها من مغامراته فى الصحراء قرير العين، لا يسألها أين كانت ولا كيف أمضت يومها أو أيامها، فهى موضع ثقته وهو يرفعها عن كل شبهة وكل ريبة.

وهذه الصورة للمرأة الحرة النبيلة عند الشنفرى تقابل صورة الفارس الشريف عند حاتم وعروة بن الورد وقيس بن عاصم وأضرابهم من الفرسان الذين يفتخرون دائما ببطولتين: بطولة الحرب وبطولة الخلق الرفيع، ومن الصورتين جميعاً تلتئم هذه المثالية الخلقية التى استقرت فى ضمير الكثرة من الجاهليين وتمثَّلها وجدانهم، حتى وجدان الصعاليك الذين كانوا ينهبون ويسلبون.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن عنترة بن شداد العبسى من خير من يمثّل الفارس الجاهلى الشريف، ومعروف أنه ولد لأمة حبشية تسمى زبيبة، وكان من عادة العرب أن لا ينسبوا أبناءهم من الإماء والجوارى إليهم، إلا إذا أظهروا بسالة وبطولة نادرة. ولم يكد عنترة يشبّ عن الطوق حتى بذّ أقرانه شجاعة وفروسية وجرأة ونجدة، واعتزّ به أبوه ونسبه إليه، ولكن نفسه ظلت تتألم لسواده، ولأنه ليس ابن حرة، وكان كثيراً ما يتعرض له بعض أبناء عشيرته يعيرونه بسواده وسواد أمه، وتصادف أن أحبّ ابنة عمه عبلة، وحاول خطبتها ولكن عمه ردّه ردًّا غير جميل، فحزن حزناً عميقاً. وأذكى هذا الحزن نفسه، وكانت نفساً خصبة، فشدا الشعر، ومضى يتغنى بعبلة وغرامه بها غناء رائعاً.

ونحن لا نستمع إليه حتى يخلب ألبابنا بجمال صوته وبمضمون شعره، وهو مضمون يتجلى فيه العشق المعذب الذى يحتمل صاحبه من تباريحه ما يُطاق وما لا يطاق، كما تتجلى الفروسية الجاهلية بكل ما يزينها من كريم الخلال والخصال. فشعره يقترن فيه الحب بالحماسة، وكأنما يصف فيه معاركه من أجلها، وليبرهن لها أنه إن كان فاته جمال الصورة فلم تفته الشجاعة والمناقب التى تستأثر بقلوب العرب استئثاراً. ومن أطرف الأشياء حقاً أن نقرأ شعره، فسنراه فيه مقداماً لا يعرف الإحجام، ونراه قوياً صلباً حادًّا، ونراه مع ذلك رقيقاً رحيماً، فيه بر وخير. وعبلة دائماً لا تغيب عن ذهنه، فقد أشعلت قلبه حبا، ولم يصب من هذا الحب سوى الحرمان والشقاء، غير أنه لا ينساها، وكيف ينساها وهى تملأ نفسه من جميع أقطارها وتملك عليه أهواءه وعواطفه وحسه ومشاعره، ومن ثم مضى يقدِّم لها انتصاراته فى المعارك الحامية وسجاياه التى تصوره فارساً ممتازاً خليقاً بكل إكبار.

وارجع إلى المعلقة فستجده يتحدث عن شيمه الكريمة إلى عبلة حديثاً ينم عن اعتداده بكرامته وفروسيته ومروءته الكاملة، وهو اعتداد يفيض على شخصيته ما يحببها إلى القلوب، يقول موجهاً حديثه إلى تلك التى شغفت قلبه حبًّا[٢١]:

أثنى علىّ بما علمتِ فإننى ... سَمحٌ مخالقتى إذا لم أُظْلَمِ
فإذا ظُلِمْت فإن ظُلْمىَ باسلٌ ... مرٌّ مذاقته كطعم العَلْقَمِ
وإذا شربتُ فإننى مستهلكٌ ... مالى، وعِرْضى وافرٌ لم يُكْلَمِ
وإذا صحوتُ فما أقصِّر عن نَدًى ... وكما علِمتِ شمائلى وتكرُّمى

وباسل: كريه، ويكلم: يجرح. فهو سمح السجايا، ولكنه لا يحتمل الظلم، فإن ظلمه أحد تحول كالإعصار العاصف حتى يأتى على ظالمه. وهو مثل "طرفة" يشرب الخمر ولكنها لا تؤذى مروءته. وهو كالبحر الفياض كرماً وجوداً.

ويمضى فيحدِّث عبلة عن فروسيته وبسالته فى الطعن والنزال وصراع الأقران، وكيف ينصبُّ عليهم كالقضاء النازل أو كشُواظ من نار. ولا يلبث أن يعود فيحدثها عن كرم نفسه وشرف طباعه، يقول:

يخبرْك من شَهد الوقائع أننى أغشى الوَغَى وأعفّ عند المغْنمِ

فهو يقدم فى أهوال الحرب ويقتحم خُطُوبها اقتحاماً، أما عند الأسلاب فيتردد ويحجم، عفة نفس، وكأنه ليس صاحبها، إنه لا يحارب من أجل الأسلاب والغنائم، إنما يحارب ليكسب لنفسه ولقبيلته شرف المجد الحربى. وعلى هذه الشاكلة دائماً يتحدث عن مُثله الخلقية الرفيعة، يقول فى قصيدة أخرى:

لا تَسْقنى ماءَ الحياة بذلَّةٍ بل فاسْقِنِى بالعزِّ كأسَ الحَنْظَلِ

فهو لا يُغْضى على الذل، وكيف يغضى عليه، وهو الأبىّ الأنف الذى لا يقبل الضيم ولا يطيقه، وما أروع قوله:

ولقد أبيتُ على الطَّوَى وأظلّه حتى أنالَ به كريمَ المَأْكلِ

والطوى: الجوع. فالجوع حتى الموت الكريه خير من الطعام الخبيث الدنىء. إنه فارس نبيل، وهو نُبْل تحفه الرحمة والرقة حتى إزاء عدوه الذى يبطش به البطشة القاضية، يقول وقد غلبه التأثر حين صرع بعض خصومه:

فشككتُ بالرُّمْح الطَّويلِ ثيابَهُ ليس الكريمُ على القَنا بمحرَّمِ

فهو يرفع من قدره، فيدعوه كريماً، ويقول إنه مات ميتة الأبطال الشرفاء فى ساحة القتال. وكان يجيش بنفسه إحساس رقيق نحو فرسه الذى يعايشه حين تنوشه سيوف أعدائه ورماحهم، وتسيل دماؤه على صدره، وصوّرَ ذلك تصويراً بديعاً فقال فى فرسه:

فازورَّ من وَقْع القَنا بلبَانهِ وشكا إلىَّ بِعَبرةٍ وتَحَمْحُمِ
لو كان يدرى ما المحاورةُ اشتكى ولكان لو علم الكلام مكلّمى

وازور: مال، واللبان: الصدر، وتحمحم: صهيل فيه شبه أنين. وكأن الفرس بضعة من نفسه. وبهذه الرقة والرأفة كان يعامل النساء سبيّات وغير سبيات، فإذا سبَى امرأة حرَّمها على نفسه إلا أن يتزوجها ويؤدى صداقها إلى أهلها. وكما للسبيَّة حرمتها كذلك لامرأة جاره حرمتها، غاب زوجها أو كان حاضراً، فهو يغض طرفه عنها ولا يُتبعها قلبه وهواه، يقول:

ما استَمْتُ أنثى نفسَها فى موطنٍ   حتى أوفِّى مَهْرَها مَوْلاها
أغْشَى فتاة الحىِّ عند حليلها   وإذا غزا فى الحرب لا أغشاها
وأغضّ طَرْفى ما بدتْ لى جارتى   حتى يُوارى جارتى مأواها
إنى امرؤٌ سَمْح الخليقة ماجدٌ   لا أتْبع النفسَ اللجوجَ هواها

واستامها: راودها عن نفسها، والموطن: موطن القتال، وأغشى: أزور. وعنترة بهذا كله يصور لنا الفروسية الجاهلية وكيف ارتفعت بالفرسان عن النقائص وارتقت بهم فى معارج العفة والعزة والأنفة والكرامة، مع رقة النفس ودقة الحس. ولا نرتاب فى أن هذه الفروسية الشريفة هى التى هيأت بمثلها الرفيعة لظهور الغزل العذرى عند العرب.

ومعنى ذلك أننى أذهب إلى أن هذا الغزل الطاهر العفيف لم ينتظر إلى العصر الأموى كى يظهر ويشيع على ألسنة الشعراء، فقد أخذ فى الظهور والشيوع منذ العصر الجاهلى بفضل ما انبثق فيه من هذه الفروسية النبيلة، التى تقوم فى بعض جوانبها على الإيثار والشعور العميق بالكرامة والوقار والترفع عن الدنيات. وآية ذلك عنترة وحبه لعبلة ابنة عمه، فقد كان مغرماً صبًّا بها، ولم ينسها يوماً، حتى فى خلال معاركه يقول:

ولقد ذكرتُكِ والرِّماحُ نواهلٌ   منى وبيضُ الهند تَقْطُرُ من دمى
فوددت تقبيلَ السيوف لأنَها   لمعتْ كبارقِ ثَغْرِك المتبسّم

فهى لا تغيب عن خياله، حتى حين تعبث به سيوف أعدائه. وارجع إلى مطالع

معلقته فستراه يحيىّ المعاهد التى كان يلقى فيها صاحبته رابط الجأش ثابت الجنان رغم ما انتهت إليه مأساة حبه، فقد تحولت عبلة عنه إلى معاهد جديدة وديار جديدة، ولكنه يؤمن فى قرارة نفسه أنها تحولت مكرهة، وهو لذلك يعلن إليها أنه لا يزال على العهد وفياً، يقول:

حُيِّيتَ من طَلَلٍ تقادم عَهْدُهُ أقْوَى وأقْفَرَ بعد أمِّ الهيثمِ
كيف المزارُ وقد تربَّع أهلُها بعُنَيْزَتَيْنِ وأهلُنا بالغَيْلَمِ
ولقد نزلتِ فلا تظنى غيره منى بمنزلة المُحِبّ المكرَمِ

وأقوى وأقفر: خلا ممن كان يسكنه، وتربعوا بعنيزتين: نزلوا بها فى وقت الربيع. ويمضى فيقدم إليها – كما قدمنا – كل مخاطراته الحربية وكل محامده الخلقية، وقد عبث الحنين بقلبه وأحس فى عمق مأساته الغرامية وما كان من رفض عمه له واختيار غريب للاقتران بقرة عينه، يقول:

ياشاةَ ما قَنَصٍ لمن حَلَّتْ له حَرُمتْ علىَّ وليتها لم تَحْرُمِ

وهو يسميها شاة على التشبيه. والشاة: المهاة والبقرة الوحشية، وما زائدة.

وفى أثناء ذلك يطلعنا على ما اشتملت عليه نفسه من رحمة وعطف على فرسه ومن يطيح برءوسهم فى ميادين الحروب من أقرانه، فهو فارس ذو قلب كبير، وهو كما يتجشم أهوال القتال يتجشم أهوال هذا الحب اليائس الذى يحاول بكل ما وسعه أن يكظمه كظماً، فتفضحه عبراته، ويصور هذا الصراع القائم فى نفسه، فيقول:

أعاتبُ دهراً لا يليق لناصح وأُخْفى الجَوى فى القلب والدمعُ فاضحى

فهو يحبها حبًّا يملك عليه نفسه، حبًّا ينتهى به إلى الهيام بها هياماً شديداً لا حد له، ومع ذلك يحاول جاهداً أن يخفيه وما يلبث الحب أن يصرعه، فيعلنه إعلاناً بدموعه وبأشعاره التى تسيل بالحزن واللوعة. واستمع إليه يتحدث عن رحيلها

فيذكر الغراب معه على عادتهم فى الطِّيرَة به وبنعيبه.

ظَعَنَ الذين فِرَاقُهُمْ أتوَقَّعُ ... وجرى بَبَيْنهمُ الغُرابُ الأبْقَعُ
حَرِق الجَنَاح كأنّ لحيَيْ رأسه ... جَلَمان بالأخْبَار هشٌّ مُولَعُ
فزَجَرْتُهُ أن لا يفرِّخ بَيْضَهُ ... أبدا ويصبحَ خائفاً يتفَجّعُ
إن الذين نَعَبْتَ لى بفراقهم ... همْ أسْهَروا ليلى التّمام فأوجعوا

والأبقع: ما فيه سواد وبياض، وحرق: أسود، والتمام: شديد الطول. وواضح أنه شبه لحييه بالجلمين أو المقراضين، وكأنما يقطّع الغراب بصوته في نياط قلبه، وهو لذلك يدعو عليه أن ينقطع نسله وأن يعيش وحيداً يندب أهله جزاء وفاقاً لما فرق بينه وبين عبلة. ويشكو السهاد وما يشقى به من آلام الحب العنيف. وهو دائماً حب وقور أو حب عفيف فيه نبل وتسامٍ وتفجع وحسرة وبرٌّ وحنان.

ولعلنا بذلك كله لا نغلو إذا قلنا إن الحب العفيف نشأ منذ الجاهلية فى ظلال الفروسية وما رسمت من خصال كريمة عند عنترة وأضرابه، ممن ارتفعوا بحبهم عن الغايات الحسية إلى غايات معنوية صوروا فيها مشاعرهم وعواطفهم وأحاسيسهم وأهواءهم تصويراً ينم عن شرف الطبع ونقاء القلب وصفاء النفس. ولا أزعم أن هذا الضرب من الغزل السامى عمَّ بين جميع الجاهليين، فقد كان بينهم من يتغزل غزلا ماديًّا، بل أحياناً غزلا مفحشاً، وإنما أزعم أن أسراباً من الغزل العفيف أخذت طريقها حينئذ إلى الظهور بتأثير ما أشاعت الفروسية فيهم من مثل خلقية عليا، قوامها الترفع عن الدنيات والجَلَد والصبر واحتمالُ المشاق والأنفة والعزة والكرامة والإباء مع الحس المرهف والشعور الرقيق.

المصادر:

(١) شرح المرزوقى على الحماسة، لجنة التأليف والنشر، ٧٣٢
(٢) أغانى، طبعة الساسى، ٩٣\١٦
(٣) المحبر لابن حبيب، طبع حيدر آباد، صفحة ١٤٤

(٤) ديوان عروة ١٠٨
(٥) ترجمته فى الجزء الثالث من الأغانى، طبعة دار الكتب
(٦) ديوان عروة ٨٨
(٧) أغانى، ٣\٧٣
(٨) أغانى، طبعة دار الكتب، ٤ ١\٢
(٩) أغانى، ٣\٧٤
(١٠) ديوان زهير، طبعة دار الكتب، صفحة ٨٠
(١١) أغانى، ٩\١٢٠
(١٢) المفضليات، طبع دار المعارف، صفحة ٤٥
(١٣) أغانى، طبعة الساسى، ١٦\١٠١
(١٤) حماسة البحترى، طبع بيروت، صفحة ١٧١
(١٥) أغانى، طبعة دار الكتب، ١٤\٧٦
(١٦) أغانى، ١٤\٧٤
(١٧) البيان والتبيين، طبعة عبد السلام هارون، ١\٢١٩
(١٨) أغانى، ١٤\٨٢
(١٩) حماسة البحترى، صفحة ١١٣
(٢٠) المفضليات، صفحة ١٠٩
(٢١) ديوان عنترة

في الأدب المقارن
بعض صوره في الأدب العربى القديم

معروف أن صلات تاريخية وثيقة وصلت أدبنا العربى بالآداب الأجنبية من قديم، وتبادل معها وجهان من التأثر والتأثير. أما الوجه الأول فقد تأثر فيه الأدب العربى بأجناس أدبية أجنبية، وأما الوجه الثانى فقد تأثرت فيه الآداب الأجنبية بأجناس أدبية من الأدب العربى. والوجه الثانى متشعب تشعبا واسعا، ولذلك سأكتفى بنظرات سريعة على الوجه الخاص بصور الأدب العربى المقارن من خلال علاقاته بالآداب الأجنبية القديمة: الفارسية والهندية واليونانية.

ونستطيع أن نرجع إلى أقدم عصور أدبنا، وأقصد العصر الجاهلى، متسائلين هل توجد به صور للأدب المقارن؟ وقد يقال – فى استغراب – هل كان فى هذا العصر المغرق فى القدم اتصال بين الجاهليين والأمم المجاورة فضلا عن أن تكون قد نشأت فى ذلك الزمن السحيق صلات بين الأدب العربى والآداب الأجنبية بينما كان العرب لا يزالون منعزلين عن العالم فى جزيرتهم. وعُزْلة العرب – فى العصر الجاهلى– عن الأمم المجاورة غير صحيحة إذ كانوا يحملون –بقوافلهم – عروض البحر المتوسط من الشام ومصر إلى مكة واليمن والحيرة بالعراق، ويعودون إلى البحر المتوسط بعروض تلك الأقاليم التى نزلوها. وكانت الحيرة وما يتبعها من قبائل شرقى الجزيرة تدين بالولاء لفارس، بينما كانت مدينة جِلّق – بالقرب من دمشق الحالية – وما يتبعها من قبائل الشمال الغربى للجزيرة تدين بالولاء لبيزنطة. وكانت جيوش كل من جلّق والحيرة تقف مع من تواليها فى حروبها، فجيوش جلّق تقف مع جيوش بيزنطة، وجيوش

الحيرة تقف مع جيوش إيران، ويحدث في أثناء تلك الحروب وأيضا في أثناء التجارة والرحلات اختلاط واسع بين العرب والبيزنطيين في الشام من جهة وبينهم وبين الفرس في العراق من جهة ثانية، وكان نفر منهم غير قليل يعايش الفرس والبيزنطيين بحكم الجوار، حتى لنرى من هؤلاء النفر من تعلم الكتابة والكلام بالفارسية حتى أصبح من أفهم الناس لها كما يقول أبو الفرج الأصبهاني في ترجمة عديّ بن زيد شاعر الحيرة في الجاهلية، وفي شعره بعض ألفاظ فارسية، ومثله أعشى قيس الشاعر المشهور في الجاهلية، وكان كثير النزول في الحيرة بلد عدي، وكان عدي قد اعتنق المسيحية مثله في ذلك مثل كثيرين من أهلها وأهل جلّق في الشام، ولم يعتنق الأعشى المسيحية، غير أنه قال في بعض شعره:

استأثر اللهُ بالوفاء وبالـ ـعَدْلِ وولّى الملامةَ الرجلا

وهي نفس فكرة المذهب المعروف بالقدرية عن العدل ونسبته إلى الله جلَّ شأنه، مما يترتب عليه أن يكون الناس أحرارا في إرادتهم، حتى يثابوا على أعمالهم أو يعاقبوا دون أن يظلمهم الله المستأثر بالعدل مثقال ذرة. وبذلك يقع عليهم – حين يعملون عملا آثما – العقاب واللوم العنيف. ويتساءل القدماء من أين جاءت الأعشى هذه الفكرة التي عُرفت – بعد عصره – للقدرية، وقالوا إنه جاءته – مع أنه كان وثنيا – من نصارى الحيرة. ولم تكن النصرانية معروفة لأهل الحيرة وجلّق وحدهم، فقد كانت معروفة في أقصى الجنوب الغربي من الجزيرة بمدينة نجران المسيحية، وكانت طوائف كبيرة من اليهود تنزل في يثرب وقرى شمالي الحجاز واستعربوا، ونبغ بينهم شعراء أشهرهم السموأل في تيماء.

وإنما ذكرنا ذلك لندل على أن علاقات كثيرة وصلت الجزيرة العربية في الجاهلية بالأمم المجاورة والديانتين السماويتين : اليهودية والنصرانية مما يمكن معه أن تكون قد نُقلت إلى عرب الجاهلية بعض قصص وأعمال وأساطير للأمم

المحيطة بهم، ونسوق من ذلك ما يروى عن النَّضْر بن الحارث القرشي من أنه كان يحكي لقريش أقاصيص وأساطير عن أبطال الفرس وخاصة عن رستم القائد الفارسي الأسطوري الذى يقال إنه عاش حوالى نهاية القرن الثالث قبل الميلاد، ومن ذلك مجلة لقمان، وهى مجموعة من الأمثال كانت منسوبة إليه، إذ يقال إن سويد بن الصامت اليثربى قدم مكة، فتصدَّى له رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قبل هجرته، فدعاه إلى الإسلام، فقال له سويد: لعل الذى معك مثل الذى معي، فقال له الرسول: وما الذى معك؟ قال سويد: مجلة لقمان، فقال له الرسول: اعرضها عليَّ، فعرضها، فقال له: إن هذا الكلام حسن، والذى معى أفضل منه: قرآن أنزله الله عليَّ هو هدى ونور، وتلا عليه الرسولُ القرآن ودعاه إلى الإسلام فلم يبعد منه، وقال إن هذا لقول حسن.

وهذان الخبران بالغا الدلالة فى أن أقاصيص فارسية كانت تروى بالجزيرة وبالمثل حكم لقمان وأمثاله لا فى الإسلام وإنما فى الجاهلية. ويمكن أن يقال – بصفة عامة – إن قصصا كثيرة كانت تلتقى فى الأدب الشعبى عند الأمم القديمة، وتلقانا عند عرب الجاهلية بعض أمثلة تدل على ذلك دلالة بَيِّنة. من ذلك قصة الشاعر المرقش الأكبر وعشقه لأسماء بنت عوف وهو غلام، إذ حاول أن يخطبها من أبيها، فاعتذر له بحداثة سنه وأنه لم يُعْرَف بعد بشجاعته. وانطلق المرقش إلى بعض الملوك يمدحه وبقى عنده زمنا، وفى هذه الأثناء أصابت قبيلته سنةٌ مجدبة، فتقدم إلى عوف رجل ثرى من قبيلة أخرى فزوَّجه ابنته على مائة من الإبل. وقال إخوة المرقش لا تخبروه بخبرها وقولوا له إنها ماتت، وذبحوا لذلك كبشا أكلوا لحمه ودفنوا عظامه. فلما عاد المرقش قالوا له إنها ماتت، وعرف الحقيقة بعد أن مكث مدة يعود قبرها ويزوره، وخرج المرقش فى طلبها، وبعد مغامرات تعرّف على راعى زوجها، فتوسل إليه أن يحدثها عنه، فقال له إنى لا أستطيع ولكن جاريتها تأتينى كل ليلة فأحلب لها عنزا وتأخذ لبنها إليها، فقال له المرقش: خذ خاتمى فإذا حلبت فألقه فى اللبن، فإنها ستعرفه، وإنك مصيب

بذلك خيرا لم يصبه راعٍ قط، فأخذ الراعى الخاتم. ولما ذهبت الجارية بالقدح إلى سيدتها تركته بين يديها، ولما سكنت الرغوة أخذته وشربته، وكذلك كانت تصنع، فقرع الخاتم أسنانها، فأخذته واستضاءت بالنار فعرفته، فقالت للجارية: ما هذا الخاتم؟ قالت: ليس لى به علم، فأرسلتها إلى سيدها فأقبل فزعا، فقال لها: لم دعوتنى؟ قالت له: ادْعُ راعى غنمك، وقالت: سَلْه أين وجد هذا الخاتم؟ قال: وجدته مع رجل فى كهف خُبَّان، قال لى: اطرحه فى اللبن الذى تشربه أسماء فإنك مصيب بذلك خيرا وما أخبرنى مَن هو، ولقد تركته بآخر رمق، فقال لها زوجها: وما هذا الخاتم؟ قالت: خاتم المرقش، فأعجل الساعة فى طلبه، فركب فرسه وحملها على فرس آخر، وسارا حتى طرقاه من ليلتهما، فاحتملاه إلى منازلهما ولم يلبث أن مات عند أسماء. ويقول بروكلمان فى كتابه «تاريخ الأدب العربى» الجزء الأول: إن تعرُّف أحد العاشقين على الآخر عن طريق الخاتم شائع فى كثير من الحكايات عند أمم غير العرب.

وتكثر عند عرب الجاهليه – كما عند المصريين واليونان والهنود – القصص الخرافية على ألسنة الحيوان والطير تصوِّر نقائص الناس وشهواتهم مبتغية لهم تمثل المعانى والمثل الخلقية النبيلة، من ذلك خرافة الحية والفأس: إذ زعموا أنه كان فى سالف الأيام أخوان يرعيان إبلا لهما، وأجدبت ديارهما، وكان قريبا منهما واد فيه حية لا يقربه أحد خوفا منها، فقال أحد الأخوين لأخيه إنى سأرعى إبلى فى هذا الوادى فقال أخوه إنى أخاف عليك الحية أن تقتلك، وعبثا حاول منعه. وهبط الأخ إلى الوادى، فرعى إبله زمانا ثم لدغته الحية فقتلته، فقال أخوه: ما فى الحياة بعد أخى خير، ولأطلبن الحية فأقتلها أو لأتبعنّ أخى. وهبط إلى الوادى وطلب الحية ليقتلها فقالت له: ألست ترى أنى قتلت أخاك فهل لك فى الصلح؟ فأدعك بهذا الوادى فترعى به وأعطيك – ما بقيت – دينارا كل يوم؟ قال إنى أفعل وحلف لها وأعطاها المواثيق لا يضيرها، وجعلت تعطيه كل يوم ديناراً، فكثر ماله، ونمت إبله حتى أصبح من أحسن

الناس حالا. ثم ذكر أخاه، فقال كيف ينفعنى العيش وأنا أنظر إلى قاتلة أخى؟ فعمد إلى فأس، فأحدَّها ثم قعد لها ، فمرَّت به، فتبعها فضربها، فأخطأها ، ودخلت جُحْرَها، فرمى الفأس بالجبل فوقع فوق جُحرها فأثّر فيه. فلما رأت ما فعل قطعت عنه الدينار الذى كانت تُعطيه، فتخوَّف شرها وندم. فقال لها: هل لك إلى أن نتعاهد من جديد ونعود إلى ما كنا عليه، فقالت: كيف أعاهدك، وهذا أثر فأسك فوق الجحر وأنت فاجر تخون العهد ولا تحافظ عليه. ويقول الدكتور عبد المجيد عابدين فى كتابه «الأمثال فى النثر العربى القديم»: إن هذه الخرافة نفسها نجدها عند إيزوب اليونانى فى القرن السادس قبل الميلاد بعنوان الزارع والحية. وله خرافات كثيرة مشهورة تُرجمت إلى اللغات الحية، ويقول الباحثون الغربيون إنه أخذ أكثرها من مصادر شرقية وإنها كانت شائعة فى زمنه بين الأثينيين، ويؤكدون أنها مصوغة فى قالب شرقى . ولعل ذلك ما يدعم فكرة أنه فى أعتق العصور الإنسانية وأقدمها كانت تدور فى الآداب الشعبية عند جميع الشعوب قصص متشابهة، بل قد تبلغ أحيانا حد التماثل. ويتضح ذلك أيضا فى الأمثال. والعربُ فى الجاهلية من أكثر الأمم أمثالا، وقد كُتبت فيها مؤلفات كثيرة، وبدون ريب تلتقى فى كثير منها مع أمثال الأمم فى المنطقة، ومع المصريين فى أسفار الحكمة المشهورة ومع إيزوب اليونانى فى أمثاله ومع العبريين فى أمثال سليمان التى لابد أن كان يلوكها اليهود الذين يعايشونهم فى يثرب وغير يثرب فى أفواههم، وهو موضوع جدير بالتعمق فى دراسته للمقارنة بين الأمثال عند كل تلك الأمم، ولابد أن يضم إلى ذلك أمثال الهنود والفرس.

وموضوع ثالث فى أدب الجاهليين ينبغى الوقوف عنده قليلا، وليس مما يتصل بنثر الجاهليين إنما يتصل بشعرهم. إذ نجد عند بعض شعرائهم إشارات إلى قصص جاءت فى الكتب السماوية، على نحو ما نجد عند الأعشى وإشارته إلى قصة نوح وصنعه للفلك حتى تعصمه ومن آمن به من الطوفان، وكان نفر منهم

مسيحيا مثل عدى بن زيد، وقد أنشد له الجاحظ فى الجزء الرابع من كتاب الحيوان قصيدة فى خطيئة آدم، ونلتقى بأمية بن أبى الصلت الثقفى، من أهل الطائف، وكان قد اتصل بالأحبار فى الجاهلية، وعرف منهم سِيَرَ الأنبياء، وقصَّ منها كثيرا فى أشعاره على نحو ما نجد فى ديوانه، وفى كتاب الحيوان للجاحظ وخاصة فى الجزء الثانى قِطَع منها كثيرة.

ويمكن أن يقال عن هذه الدورة الجاهلية فى حياة العرب إن كل ما التقوا فيه حينئذ مع الشعوب والديانات كان فى عهد مبكر، وبعبارة أخرى كان فى العهد الذى تتلاقى فيه قصص الديانات والشعوب وما يداخلها أو يرافقها من أمثال دون تبين الصلات التاريخية بين الشعوب والآداب تبينا واضحا، وإنما تتضح هذه الصلات بين العرب وغيرهم من الشعوب منذ أواخر عصر بنى أمية وأوائل العصر العباسى الأول، وخير من يمثل هذه الدورة الزمنية ابن المقفع المتوفى سنة ١٤٢ للهجرة بالبصرة، وكان فارسى الأصل ونشأ على دين آبائه المجوس، ثم أسلم، وكان يتقن الفارسية كما كان يتقن العربية، ونقل من الأولى إلى الثانية أروع ما فيها من كنوز أدبية خاصة بها أو مترجمة إليها عن الهندية، والطرفان جميعا نشأت عنهما أعمال أدبية عربية فذة تفتح الأبواب على مصاريعها لدراسات أدبية مقارنة بديعة. أما ما نقله عن الفارسية من كنوزها الخاصة فيتصل كثير منه مما تواضع عليه الفرس فى السياسة والأخلاق الفردية والاجتماعية، وله فى ذلك ثلاثة كتب هى: «الأدب الكبير» و «الأدب الصغير» و «اليتيمة». ونراه يصرح فى مقدمة كتابه الأول بأنه يفيد فى وصاياه من وصايا الأسلاف، إذ يقول: "منتهى علم عالمنا فى هذا الزمان أن يأخذ من علمهم، وغايةُ إحسان محسننا أن يقتدى بسيرتهم، وأحسنُ ما يصيب من الحديث مُحدِّثُنا أن ينظر فى كتبهم، فيكون كأنه إياهم يحاور ومنهم يستمع .. ولم نجدهم غادروا شيئا يجد واصفٌ بليغ فى صفة له مقالا لم يسبقوه إليه". والكتاب يمتد إلى نحو مائة صفحة موزعة بين موضوعين أساسيين هما السلطان

وما ينبغى أن يتخذه فى السياسة والحكم، والصديق وما ينبغى أن يلتزم به فى الصداقة من خلق رفيع، ومن طريف وصايا الكتاب للسلطان قوله:

"لا تتركنّ مباشرة جسيم أمرك فيعودَ شأنك صغيرا، واعلم أن رأيك لا يتسع لكل شئ فَفَرِّغْه للمهم وأن ليلك ونهارك لا يستوعبان حاجتك وإن دَأَبْتَ فيهما، وأنه ليس إلى أدائها سبيل مع حاجة جسدك إلى نصيبه من الدَّعة فأحسنْ قسمتهما بين دعتك وعملك، واعلمْ أنك ما شغَلْتَ من رأيك فى غير المهم أزرى بالمهم، وما شغلت من ليلك ونهارك فى غير الحاجة أزرى بك فى الحاجة. واعلم أن من الناس ناسا كثيرا يبلغ من أحدهم الغضب – إذا غضب – أن يحمله ذلك على التقطيب لغير من أغضبه وعلى سوء اللفظ لمن لا ذنب له والعقوبة لمن لم يكن يهمّ بعقوبته.. ثم يبلغ به الرضا – إذا رضى – أن يتبرع بالأمر ذى الخطر لمن ليس بمنزلة ذلك عنده، ويعطى من لم يكن يريد إعطاءه، ويكرم مَنْ لا حقَّ له ولا مودَّة".

ويسترسل ابن المقفع فى كتابه الأدب الكبير فى نقل مثل هذه الوصايا عن الفرس للسلطان، ويتحدث عن صحبته وواجباتها وآدابها، وينتقل إلى الصديق ويصور ما ينبغى أن يتصف به من خلق رفيع ومن تواضع لصديقه وحياء وأن يعينه فى الشدة ويبذل له – راضيا – ماله، بل أيضا يبذل له دمه. ويتسع بالحديث فى الأخلاق الحميدة والأخرى الذميمة التى تنفّر الناس من صاحبها فضلا عن الصديق. وكتاب الأدب الصغير رسالة فى نحو ثلاثين صحيفة، وهى وصايا خلقية واجتماعية تهدى الناس إلى السلوك الحسن فى أنفسهم وفى صلاتهم بالمجتمع وعناصره، ويعترف فى فواتحها بما صرّح به فى صدر الأدب الكبير من أنه ينقل تلك الوصايا عن أسلافه الفرس قائلا: "قد وضعت فى هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا فيها عوْنٌ على عمارة القلوب وصِقالها وتجلية أبصارها... ودليل على محامد الأمور ومكارم الأخلاق". واليتيمة – أو

الدرة اليتيمة – لم تصلنا غير أنه وصلتنا منها قطعة تتصل بالسياسة والسلطان وصلاحه وصلاح الرعية.

وعلى هذا النحو نقل ابن المقفع عن الفارسية خير ما فيها من الأخلاق الفردية والاجتماعية، وعن السلطان وما ينبغي عليه من الوفاء بحقوق الرعية. وأخذت تلتحم بذلك – مع مرور الزمن – نُقول أخرى عن الفرس ونقول عن حكماء الهند واليونان على نحو ما يتضح فى كتاب السؤدد أو الأخلاق الفاضلة بكتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، حيث نقرأ فى هذا الكتاب مقتطفات عن الفضائل الخلقية من الآداب الإسلامية والعربية ومن حكمة الهند والفرس واليونان. ونلتقى في أواخر القرن الرابع الهجرى بكتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه مزج فيه بين الروح الإسلامية كما تتمثل فى القرآن الكريم والحديث النبوى وآراء فلاسفة اليونان: أفلاطون وأرسطو وجالينوس. وهو يرى فى الكتاب أن أساس الفضائل جميعا محبة الإنسان لأفراد مجتمعه وأن علم الأخلاق إنما هو علم بما يجب أن يكون عليه الإنسان فى الجماعة، وبذلك تُفسّر الأخلاق، فلا يوجد خلق فاضل إلا ومحوره الجماعة. وهو كتاب خلقى تربوى نفيس، وكان يُدْرَس للناشئة في البلاد العربية منذ ظهوره إلى شطر من العصر الحديث، حتى ينتفعوا بما فيه من زادٍ خلقى رفيع.

وكان ابن المقفع أول من أفاد من نُقوله عن الفرس في السياسة والسلطان وأصحابه وواجباتهم وآدابهم مما عرض له فى كتابه الأدب الكبير، إذ نراه يكتب رسالة طويلة عن الصحابة، ويقصد بهم صحابة السلطان وبطانته ومن يستعين بهم فى حكمه من الولاة والقادة والجند وما ينبغى أن يتصف به فى سياسته إزاء رعيته، وقدمها إلى المنصور المؤسس الحقيقى للدولة العباسية، وهى أشبه بدستور قويم استوحاه مما قرأه فى الفارسية ملاحظا – بعقل فطن بصير – أحوال الدولة العباسية الإسلامية فى عصره. وأخذت تضاف إلى ترجماته فى السياسة كتب مختلفة مثل عهد الملك الفارسى أردشير إلى ابنه سابور وكتاب

التاج الخاص بملوك الفرس والمنسوب خطأ إلى الجاحظ. وانضمت إلى ذلك سيول من الهند واليونان. ونجد ابن قتيبة فى كتابه عيون الأخبار يسوّى منها جميعا ومن الآداب الإسلامية والعربية نثرا وشعرا أول كتبه العشرة التى يجمعها ذلك الكتاب، ونقصد كتاب السلطان، وفيه يتحدث عن سيرته وسياسته وصحبته وآدابها واختيار الولاة والكتّاب والكتابة والقضاء والقضاة والأحكام، ونتنقل فى الكتاب بين أحاديث نبوية، ونُقول عن رجالات العرب وحكامهم وساستهم وعن بعض حكماء الهند وبعض ما ذكره أرسطو فى كتابه إلى الإسكندر وبعض ما ترجمه ابن المقفع عن الفرس وبعض ما سجله كتاب التاج عن ملوك إيران وبعض ما جاء فى عهد أردشير إلى ابنه. ولا يلبث كتاب الجمهورية لأفلاطون أن يترجم، وسرعان ما يكتب الفارابى على هداه كتابه عن «المدينة الفاضلة» ولا يجرى فيها مع أفلاطون، إذ يجعل للدين شأنا كبيرا فيها فهى مدينة متدينة لا كالمدن الضالة الشقية التى ينتظرها العذاب فى الآخرة، وأميرها يجمع فضائل الفلسفة والنبوة ومكانُه فى المدينة من حيث السيادة والفعل مكانُ القلب من الجسد. وهو ووزيره يشتركان فى الحكم كما يشتركان فى الحكمة. ودائما يردّد الفارابى فى مدينته احتياجها إلى النواميس النبوية، إذ لها شأن كبير فى أخلاق المجتمع وسياسة حاكمه أو حكامه. ومدينته بذلك ليست كمدينة أفلاطون الجمهورية التى يرأسها فيلسوف، إنما هى مدينة إسلامية يرأسها حاكم متخلق بأخلاق النبوة. وهو ما يلاحَظ على العقل العربى فى العصر العباسى، إذ حين يحاكى نموذجا فكريا أو أدبيا لأمة لا يحاكيه محاكاة مطابقة للأصل، بل يضيف إليه إضافات تجعله نموذجا عربيًّا له خصائصه ومشخصاته.

وقد أدخل ابن المقفع إلى العربية – بجانب ما قدمناه من السياسة والأخلاق التهذيبية – جنسا أدبيا جديدا هو القصة الخرافية على ألسنة الحيوان والطير، وهو جنس هندى تمثّل فى كتاب «كليلة ودمنة» الذى ترجم من الهندية إلى

الفارسية في القرن السادس الميلادى لعهد كسرى أنوشروان، وتنبّه إليه ابن المقفع فنقله إلى العربية وأعجب به معاصروه ومن جاءوا بعدهم إلى اليوم. ومن الغريب أن أصله الفارسي فُقد، مما اضطر الفرس إلى نقله عن العربية، ونُقل إلى الفارسية مرارا، وأشهر ترجماته ترجمة حسين واعظ كاشفى فى أواخر القرن الخامس عشر الميلادى، واطلع على هذه الترجمة لافونتين كما يقول فى الجزء الثانى من حكاياته، وأدخل فيها منه نحو عشرين حكاية. ومعروف أن حكايات هذا الجنس الأدبى لا يقصد بها التسلية فحسب، إنما يقصد بها قبل كل شئ العظة وبيان مثالب الناس ومعايبهم الخلقية ابتغاء تقويمهم وتمثلهم لمعان خلقية رفيعة.

ولم يكد يمضى نحو نصف قرن على دخول هذا الجنس الأدبى الهندى الأصل حتى انبرى سهل بن هرون وهو أديب عباسى بارع عُرف بالحكمة والبلاغة حتى سماه معاصروه بُزُرْجمهر الإسلام يريدون أنه يحلّ فى العربية محل بزرجمهر الوزير الفارسى القديم وما أثر عنه من حكم وأمثال كثيرة. انبرى هذا الأديب لمحاكاة هذا الجنس بوضع قصص خرافية على ألسنة الحيوان للعظة والتربية الخلقية والسياسية والاجتماعية، ومن أهم ما وضعه فى ذلك كتاباه: «ثعلة وعفراء» و «النمر والثعلب» ونوّه المسعودى فى كتابه مروج الذهب بأولهما، وقال إنه أروع من كليلة ودمنة، وقد سقط من يد الزمن، أما الثانى فقد عثر عليه الأستاذ عبد القادر المهيرى حديثا ونشر مقتطفات منه مع مقدمة فى العدد الأول من حولية الجامعة التونسية، والقصة فى الكتاب تدور على ثلاث شخصيات هى الثعلب الحكيم والذئب الجحود والنمر الطاغى، وتتسلسل القصة تسلسلا دقيقا، وملخصها أن ثعلبا كان يعيش مع زوجه فى واد حسن الحال رخيّ البال، فمر به ثعلب أنكر موضع جُحْره من الوادى ونصحه أن يتحول عنه مخافة أن يهجم عليه سيل، واستشار الزوجة فأبت عليه التحول، ولم يلبث أن جاءه طوفان من السيل حمله إلى جزيرة لم يسمع بها حَسيسا ولم ير

أنيسا، وبات ليلة طاويا حتى أصبح، وبينما يتلفت حوله إذا ذئب يمر به فتعارفا، وعرف منه أن الجزيرة تمتلئ بالظباء وبقر الوحش، غير أنه لا يستطيع أن يصيد منها شيئا مخافة نمر تجبر وتكبر وكل ما في الجزيرة من وحش خاضعٌ له، وقال له: إنني أكلمك وأنا فزع مرتعب خشية أن يرانا، وبعد محاورة بينهما نصحه الثعلب أن يَقْدُم على النمر فيتلطف له ويطلب منه ولايةً في الجزيرة يقوم على حكمها ويشاطره خيراتها ويتخذ منه وزيراً، يساعده في إدارتها، ويبدى الذئب خوفه من لقاء الملك الباطش وما يزال يشجعه حتى يلقاه ويعجب النمرَ حديثُه فيعيّنه واليا على مناهل الظباء، ويتخذ الذئب الثعلب وزيرا له في تصريف شئونها، حتى إذا استتبّ أمره وتمكن سلطانه منع عن النمر ما كان يرسله إليه من الخيرات والطيبات، وراسله النمر وذكّره بوعوده وعهوده، ولم يستجب إليه فكتب إليه يحذره وينذره بالنكال والعقاب، وكان الذئب قد صمم على نقض الطاعة، فرد على النمر برسالة عنيفة. وقرأ النمر الرسالة، وعرف منها عزمه على نقض طاعته، فجمع وزراءه، وكانوا ثلاثة، فأشار أولهم بالكتابة إليه وسؤاله هل يريد السلم أو الحرب، وأشار الثانى بالصفح عن زلته، وأشار الثالث بحربه. وأخذ برأى الوزير الأول وكتب إلى الذئب يقول: إن كنت سلما فأقبلْ وإلا فَأْذَنْ بحرب، وتمادى الذئب في عصيانه، ودارت بينه وبين النمر معارك حامية الوطيس انتهت بمقتل الذئب وأَسْر وزيره الثعلب مدبر أموره، وكاد أن يُفْتَك به لولا أن النمر لاحظ ذكاءه، فأبقى على حياته بشرط أن يحسن الإجابة عما يُسْأل عنه، وتتوالى الأسئلة في الإنسان والعقل وحظ العقلاء منه وتفاوتهم فيه وفي مكانة العقل وأثره في سلوك الإنسان وما يصيبه من خير وشر وكيف أن الناس مهما أوتوا منه لا يبلغون فيه الغاية إذ الغاية كمال، والكمال من صفات الله وحده. وهذا الهيكل السريع لهذه القصة الحيوانية يصور كيف اتخذ منها سهل بن هرون رموزا لحكم الملوك المتجبرين والولاة المتمردين وحِيَل الوزراء الدهاة باثًّا في تضاعيف ذلك كثيرا من العظات والحكم والأمثال، مع ما صوّر

من مقت الظلم والبغى البشع وإيثار العدل والإنصاف. وسهل يحاول التعمق فى قصته الحيوانية بأكثر مما تعمق مؤلف كليلة ودمنة فى قصصه إذ تعرض للعلم والعقل وتفاضل العقلاء فيه مع أنه يطلق عليهم جميعا اسم واحد وأنهى القصة بشعاع من الدين الحنيف إذ قال إن الكمال لا يوصف به المخلوق إنما يوصف به الخالق جَلَّ شأنه. وليس فى القصة أى تداخل لحكايات فرعية كما يحدث كثيرا فى قصص كليلة ودمنة إذ تدخل فى القصة حيوانات جديدة. وكل ذلك معناه أننا بإزاء نموذج عربى جديد للقصة الحيوانية، كما أننا بإزاء عقل عباسي يعرف كيف يحاكي جِنْسا أدبيا أجنبيا مع الانفصال عنه والاتصاف بخصائص مميزة.

ويدخل فى النثر العباسي جنس أدبى فارسي هو التوقيعات وهى عبارات موجزة بليغة تعوَّد ملوك الفرس ووزراؤهم أن يوقِّعوا بها على ما يقدمه أفراد الرعية من ظلامات جائرة. وحاكاهم فى ذلك خلفاء بنى العباس ووزراؤهم، واحتفظت كتب الأدب بتوقيعات كثيرة لهم،من ذلك توقيع أبى جعفر المنصور على شكوى لأهل الكوفه من عاملهم: "كما تكونون يؤمّر عليكم" وتوقيع المأمون على ظلامة: "ليس بين الحق والباطل قرابة". وفى الجزء الرابع من كتاب العقد الفريد طائفة كبيرة من هذه التوقيعات. وقد برع فيها جعفر بن يحيى البرمكى وزير الرشيد فكان إذا وقَّع نُسخت توقيعاته وتدورست بلاغاته، ويقول ابن خلدون: كان يوقع فى الظلامات والشكاوى بين يدى الرشيد، وكانت توقيعاته يتنافس البلغاء فى تحصيلها للوقوف فيها على أساليب البلاغة وفنونها، حتى قيل إنها كانت تباع كل ظلامة مع توقيعه عليها بدينار. ومن توقيعاته على رقعة لمحبوس متظلم من حبسه: "العدوان أَوْبقه، والتوبة تُطلقه" ووقَّع على رسالة للقائد على بن عيسى بن ماهان يعتذر فيها عن أشياء بلغته عنه: "حُبِّب إلينا الوفاء الذى أبغضته، وبُغِّض إلينا الغَدْر الذى أحببته".

وجنس أدبى ثان كان معروفا لدى الفرس وحاكاه العباسيون وبرعوا فيه، وهو التقبيح للأشياء المستحسنة والتحسين للأشياء المستقبحة، وقد نما عند

العباسيين حتى أصبح نمطا من أنماط تفكيرهم فى النثر والشعر، من ذلك ما ذكره الجاحظ فى فاتحة كتابه «البخلاء» عن مذهب شخص يسمَّى الجهجاه "فى تحسين الكذب فى مواضع وتقبيح الصدق فى مواضع وفى إلحاق الكذب بمرتبة الصدق وفى حطّ الصدق إلى موضع الكذب وأن الناس يظلمون الكذب بتناسى مناقبه وتذكّر مثالبه، ويحابون الصدق بتذكر منافعه وتناسى مضاره، وأنهم لو وازنوا بين مرافقهما وعدَّلوا بين خصالهما لما فرَّقوا بينهما هذا التفريق، ولما رأوهما بهذه العيون". ويتلو الجاحظ هذا المذهب فى تحسين المستقبح وتقبيح المستحسن بمذهب شخص كان يسمى صَحْصح: فى تفضيل النسيان على كثير من الذكر وتفضيل الغباء على الفطنة قائلا: "إن عيش البهائم أحسن موقعا فى النفوس من عيش العقلاء وإنك لو أسمنت بهيمة ورجلا ذا مروءة أو امرأة ذات عقل وهمة وأخرى ذات غباء وغفلة لكان الشحم إلى البهيمة أسرع وعن ذات العقل والهمة أبطأ، لأن العقل مقرون بالحذر والاهتمام ولأن الغباء مقرون بفراغ البال والأمن، فلذلك البهيمة تكتسب شحما فى الأيام اليسيرة ولا تجد ذلك لذى الهمة البعيدة". ومن أطرف النماذج العباسية فى هذا الجنس الأدبى المستحدث حينذاك رسالة سهل بن هرون فى تحسين البخل وتقبيح الكرم: فضيلة العرب المشهورة، وهى رسالة طويلة استهلَّ بها الجاحظ كتاب البخلاء، ونسوق منها القطعة التالية:

"عبتمونى حين ختمت على سَلَّة عظيمة فيها شئ ثمين من فاكهة نفيسة ومن رُطبة غريبة على عبد نهم (شره) وصبىٍّ جشع وأمة لكعاء (لئيمة) وزوجة خرْقاء (حمقاء) وليس من أصل الأدب ولا فى ترتيب الحِكَم ولا فى عادات القادة ولا فى تدبير السادة أن يستوىَ فى نفيس المأكول وغريب المشروب وثمين الملبوس وخطير المركوب والناعم من كل فن واللباب من كل شكل التابع والمتبوع والسيد والمسود كما لا تستوى مواضعهم فى المجالس ومواقع أسمائهم فى العنوانات وما يُسْتَقْبلون به من

> التحيات. وعبتموني حين زعمت أني أقدم المال على العلم، لأن المال به يُقاد العلم، وبه تقوم النفوس قبل أن تعرف فضل العلم، فهو أصل والأصل أحق بالتفضيل من الفرع، وقلتم كيف تقول هذا وقد قيل لرئيس الحكماء ومقدَّم الأدباء: العلماء أفضل أم الأغنياء؟ قال: بل العلماء، قيل: فما بال العلماء يأتون باب الأغنياء أكثر مما يأتي الأغنياء أبواب العلماء؟ قال: لمعرفة العلماء بفضل الغنى وجهل الأغنياء بفضل العلم. فقلت: حالهما هي الفاصلة بينهما، وكيف يستوى شئ تُرَى حاجة الجميع إليه وشئ يَغْنَى فيه بعضهم عن بعض. وقال بعض الحكماء: عليك بطلب الغنى فلو لم يكن لك فيه إلا أنه عزٌّ في قلبك وذلٌّ في قلب عدوك لكان الحظ فيه جسيما، والنفع فيه عظيما".

ويمثل هذه البراعة وما يتصل بها من قدرة منطقية في استخدام الأقيسة وتصحيح الأدلة مضى سهل يدافع عن البخل وشح النفس، ويجعل منهما فضيلة مثالية. ولسنا بصدد تحليل هذه الرسالة البليغة إنما نريد فقط أن نشير إلى ما اكتسبه العقل العربي في العصر العباسي من قدرة على الجدل وصوغ الأدلّة والبراهين، وكأنما يستمدها عند سهل وأضرابه من ينابيع لا تنضب. وكان الجاحظ يعجب بسهل وبلاغته إعجابا شديدا فحاكاه في هذا الجنس الأدبي الجديد مرارا، تارة يكتب رسالة أو كتابا في تحسين شئ ومدحه ثم يعود فيكتب رسالة أو كتابا ثانيا في تقبيحه وذمه، من ذلك رسالة له في مديح الكتّاب وأخرى في ذمهم ورسالة في مديح الورَّاق (الكتبي) وأخرى في ذمه ورسالة في ذم النبيذ وأخرى في مدحه، ومن ذلك كتابه في العثمانية وكتاب له آخر في الرد على العثمانية. وشمل هذا الجنس الأدبي الجديد الشعر كما شمل النثر، وخير من يصوره في شعره ابن الرومي، من ذلك أن يرى الناس حوله مجمعين على تقبيح النرجس بالقياس إلى الورد الأحمر الفاتن، فينشئ قصيدة في تقبيح الورد بالقياس إلى النرجس وفيها يقول:

خجلتْ خدود الورد من تَفْضيلهِ خجلا تورُّدُها عليهِ شاهدُ
أين العيونُ من الخدود نفاسةً ورياسةً لولا القياسُ الفاسدُ

فاحمرار الورد الذى جعل الشعراء من قديم يشبّهونه بالخدود إنما هو احمرار خجل من النرجس الذى طالما شبهه الشعراء بالعيون، وأين العيون من الخدود نفاسة وجمالا، وهو فرق بينهما بعيد لا يخطئ فيه إلا أصحاب القياس الفاسد المنكسر وكان ابن الرومى يقبِّح أحيانا خلقا ذميما لأنه يستحق الذم والتقبيح كقوله من قصيدة فى تقبيح الحقد البغيض:

الحقد داءٌ دفينٌ لا دواء له يُرِى الصدور إذا ما جَمْرُه حُرِثا

فالحقد داء عضال لا دواء له ولا شفاء منه، إذ لا يزال جمرُهُ – حين يُحرَّك فى الصدور – متقدا بها مضطرما أشد ما يكون الاضطرام، وما يلبث ابن الرومى أن يحاول الإغراب على الناس فإذا هو يحسِّن لهم الحقد القبيح الذميم قائلا من قصيدة:

وما الحِقْد إلا تَوْأمُ الشكر فى الفتى وبعضُ السَّجايا يَنْتَسِبْن إلى بعضِ
ولولا الحقودُ المستكنَّاتُ لم يكن لينقض وِتْراً آخرَ الدهر ذو نَقْضِ

فالحقد قرين للشكر، يتبادل معه الناس، إذ يُستحَبُّ إزاء أهل السوء والبغى بينما يُستحب الشكر إزاء أهل الفضل، ويدلى ابن الرومى بحجة بَيِّنة على أن الحقد مستحسن محمود، فلولاه لضاع الوتر أو الثأر ولم يأخذ موتور حقه من واتر ولا اقتصَّ مجنى عليه من جان. وكأن ابن الرومى هو الذى نبَّه الأدباء فى عصره إلى محاكاته فى تحسين الأخلاق وتقبيحها على نحو ما صنع الجهجاه وصحصح قديما، وينسب إلى الجاحظ فى ذلك كتابا باسم المحاسن والأضداد وهو منحول عليه، وأهم منه كتاب «المحاسن والمساوئ» لإبراهيم البيهقى، وهو من أدباء الجيل الثانى لجيل ابن الرومى، وهو مجموعة كبيرة فى التحسين والتقبيح للأخلاق، فكل خلق تُعرض محاسنه ومحامده، كما تُعرض مذامُّه ومعايبه

فى أخبار وأقاصيص وحكايات وأمثال عربية وفارسية ويونانية. ويظل هذا الجنس حيا فى الأدب العربى شرقا وغربا فى الأندلس طوال العصور الماضية، وهو حرى بدراسة مستقلة.

وجنس ثالث دخل من الفارسية الى الأدب العربى وهو حكايات شعبية كانت معروفة عند الفرس باسم هزار أفسان أى ألف حكاية، وقد ضُمّت إليها بعض حكايات هندية مثل حكاية السندباد البحرى، وتتميز الحكايات الفارسية بالحديث عن الظرفاء، بينما تتميز الحكايات الهندية بما فيها من تداخل بين الحكاية الأصلية وحكايات فرعية مثل حكاية الصعاليك الثلاثة. وبمجرد أن تُرجمت حكايات الكتاب الفارسية ألف محمد بن عبدوس الجهشيارى المتوفى سنة ٣٣١ للهجرة كتابا على نسقها، به ألف حكاية من حكايات العرب وغيرهم، وسقط كتابه من يد الزمن. وقد أضيف إلى اسم الكتاب المترجم الذى يحمل هذه الحكايات الفارسية والهندية كلمة ليلة الثانية واشتهر باسم ألف ليلة وليلة، ويبدو أنه أريد بذلك أنه يشتمل على ليال كثيرة، وبعبارة أخرى يشتمل على حكايات كثيرة تزيد عن ألف حكاية. وإذا كان النموذج العربى الجديد الذى وضعه الجهشيارى فُقد ولم يصلنا فإن نماذج عربية جديدة لهذه الحكايات وضعتها بغداد كحكاية الجارية "تودد" ومناقشاتها البارعة للعلماء فى كل علم وفن، وشاركت مصر بغداد فى وضع حكايات شعبية على غرار حكايات الكتاب، ويمكن التعرف على الحكايات البغدادية بذكر هرون الرشيد فيها وتنكره وتديُّنه المفرط وحبه لمباهج الحياة وتعلقه بالرعية وتعلق الرعية به ووصف بلاطه وقصوره، كما يمكن التعرف على النماذج أو الحكايات المصرية بما يلقانا فيها من حكايات الشطار وما تطبع به من مروءة وحِيَل وفكاهة، كما فى حكايات علاء الدين أبى الشامات ودليلة المحتالة وزينب النصابة وأحمد الدنف ومعروف الإسكافى وعلى الزيبق. ومما يميز الحكايات المصرية فى الكتاب عادات المصريين وحياتهم فى الأسواق والحمامات وما عُرفوا به من الاعتقاد فى الطلاسم

والسحر والرُّقى والتعاويذ وتتضح جوانب من هذا كله فى حكايات المصباح العجيب وأبى قير وأبى صير ومريم الزنارية وحكاية الصعيدى وزوجته الإفرنجية. وهى وحكايات أخرى مماثلة تصور الصراع بين المسلمين والصليبيين. والنماذج أو الحكايات المصرية تحتل شطرا كبيرا من الكتاب، وليس ذلك فحسب فإن مصر هى التى أعطته صياغته الأخيرة فى عصر المماليك وبها انتشر الكتاب فى جميع بلدان العالم العربى، مما هيأ للعامية المصرية - عن طريقه وطريق ما يماثله من القصص الشعبية المصرية كقصة عنترة والهلالية وقصة الظاهر بيبرس وسيف بن ذى يزن من أن تصبح مألوفة فى العالم العربى، وأن يتهيأ هذا العالم الكبير فى عصرنا لاستقبال الإذاعة المصرية والأفلام السينمائية المصرية. ومن المؤكد أن كتاب ألف ليلة وليلة يحمل بين أطوائه وصفحاته دراسات واسعة للأدب المقارن بين ما فيه من حكايات شعبية فارسية وهندية وحكايات عربية بغدادية وقاهرية.

ولم أتحدث حتى الآن عن معرفة العرب ببعض أجناس الأدب اليونانى مما كان له شبيه أو مماثل فى أدبهم، وحقا كان للثقافة اليونانية - بالقياس إلى الثقافتين الفارسية والهندية - أكبر الأثر فى الفكر العربى عن طريق الفلسفة والمنطق بحيث نشأ للعرب كثيرون من فلاسفة إسلاميين بجانب فلاسفة اليونان القدماء، غير أن من الحق أيضا أن العرب لم يعرفوا أجناس الأدب اليونانى، فلم يعرفوا المأساة ولا الملهاة ولا الملحمة اليونانية، فكان طبيعيا أن لا تنشأ عندهم هذه الأجناس محاكين فيها اليونان وأن يستبقى ذلك إلى القرن الماضى حين عرفوها عند الغربيين. ومع ذلك يمكن أن نجد تأثيرات يونانية نشأت عنها بعض نماذج أدبية عربية، ونظن ظنا أن النموذج اليونانى كان دافعا لوجود النموذج العربى، على الأقل من بعض الوجوه. ومن أول ما يلقانا من ذلك محاورة طويلة عن العشق دعا إليها يحيى البرمكى وزير الرشيد من كانوا يتناظرون بمجالسه فى المسائل الفلسفية والكلامية، وقد تبادل فيها المتناظرون آراءهم فى العشق،

وأكبر الظن أنهم سمعوا بمأدبة أفلاطون وما سجّلت من حوار بين سقراط وغيره من فلاسفة اليونان عن الحب، ونظن ظنا أن نفرا منهم اطلعوا عليها مترجمة. وقد تحدث المسعودى عن هذه المحاورة العربية فى العشق بكتابه مروج الذهب، ونقل من حوارها شطراً لعلى بن ميثم المتكلم الشيعى وأبى مالك الحضرمى من الخوارج وأبى الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة، وهو شطر طريف تلاه المسعودى بقوله: "ثم قال الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ومن يليهم حتى طال الكلام فى العشق بألفاظ مختلفة ومعان تتقارب وتتناسب، وفيما مرَّ دليل عليه". وفى ذلك ما يدل على أن هذه المحاورة الطريفة كانت موجودة تحت أبصار الأدباء حتى عصر المسعودى فى القرن الرابع الهجرى، مما يقطع بأن الشعراء استمدوا منها كثيرا من معانيهم فى العشق والغزل. ولو أن المسعودى ذكر المحاورة كاملة لورثنا عن العباسيين مأدبة فى العشق مثل مأدبة أفلاطون.

ونموذج عباسى ثان لم ينشئه صاحبه الجاحظ محاكاة لنموذج يونانى، وإنما استلهم فيه نظرية الأوساط عند أرسطو فى الأخلاق وأن الفضيلة تتوسط بين رذيلتين كالكرم يتوسط بين الإسراف والشحّ، وإنما دفعه إلى ذلك أن كان صديقا لابن الزيات وزير المعتصم، وكثيرا ما كان يزوره، فكان سكرتيره احمد ابن عبد الوهاب يتعسف فى استقباله ويضيق به، وكان ذلك يؤذى الجاحظ إيذاءًا شديدا، وكان ابن عبد الوهاب دميما غليظا وقصيرا عريضا مفرط السمنة وقد ملأ قلب الجاحظ غيظا وحنقا، فصمم أن يهجوه هجاء مرا، وارتسمت فى ذهنه نظرية أرسطو فى الأخلاق، فرأى أن يطبقها فى هجائه لأحمد بن عبد الوهاب ولكن لا فى الأخلاق، بل فى جمال الأجساد، وتارة يعرضه قصيرا، ويقول إنه قصر يطوى وراءه طولا غير ظاهر، فإن استفاضة عَرْضه أدخلت الضيم على ارتفاع سمكه وإن ما اتسع منه عرضا استغرق ما ذهب منه طولا ويقول له ساخرا مالك ولهذا الاحتجاج وأشباهك من القصار

كثيرون. ويصفه بالطول ويحتج له بجمال غصن البان. ثم يرفض أن يكون طويلا أو قصيرا لأن ذلك خروج عن حد الاعتدال الذى وصفته نظرية الأوساط الخلقية، ويجعله مربعا مستديرا، مستشهدا بالشعراء حين يقولون كأن وجهه دينار، كأن وجهه الشمس. وحين يصفون المرأة بالجمال يقولون كأن وجهها قمر وكأنها الزهرة وكأنها درة، ويقول وجدنا الأفلاك وما فيها والأرض وما عليها على التدوير دون التطويل مثل ورق الشجر والحب والثمر، وقد سمعنا من يذم الطوال كما سمعنا من يزرى على القصار ولم نسمع أحدا ذمَّ المربوع المستدير ولا أزرى عليه ولا وقف عنده ولاشكَّ فيه. والرسالة صورة دقيقة لقدرة العقل العربى فى العصر العباسى على إحداث نماذج أدبية على هدى أفكار من التيار الفلسفى اليونانى الذى أثر آثارا واسعة فى الأدب العربى.

وتقابل هذه الصورة البارعة التى استحدثها الجاحظ فى النثر وكتب فيها رسالة «التربيع والتدوير» صورة لا تقل عنها براعة وروعة فى الشعر، وهى صورة استمدت من فكرة الضد فى منطق أرسطو، إذ استطاع أبو تمام أن يتحول بالضد المنطقى إلى ضدية فنية رائعة فى جميع أغراض الشعر العربى، وأشار إلى ذلك فى بعض أشعاره إذ قال لأحد ممدوحيه – وكان وزيرا – إن الناس يحبونك جدا ويبغضونك جدا، يحبونك لجودك الفياض، ويبغضونك لما أنت فيه من مجد وشرف، فهم موزعون فيك بين محبة وبغض. وتلا ذلك بقوله لممدوحه إننى أمدحك بنوافر الأضداد. واستطاع أبو تمام بهذه الأضداد المتنافرة أن يلوّن بها جميع أغراض شعره ألوانا بديعة مستحيلة فى كثير من جوانبه إلى رؤًى وأحلام وأخيلة شتى كقوله فى بعض غزله:

هيَ البدرُ يُغْنيها تودُّدُ وَجهِها   إلى كلِّ من لاقتْ وإنْ لم تَوَدَّدِ

فهى تودُّ من لا تود، إذ يتودّد وجهها إلى الناس بحسنه وجماله الفاتن بينما هى لا تتودد إليهم مستشعرة دائما الإباء والامتناع. ونقف قليلا عند قصيدة رائية

وصف فيها الربيع، فقد مضى فيها يقول إن جماله يرجع إلى أنه مجمع لضدين هما الصيف والشتاء. أما الصيف فيرى فى طقسه وجوه الدافىء، وأما الشتاء فيرى فى أزهاره التى أنبتتها أمطار الشتاء، وتتحول هذه الفكرة فى نفسه إلى حلم بديع، فالشتاء كان يحمل فى أطوائه الصحو المشرق الزاهى، والصحو - فى الربيع - يحمل بقايا من نضرة المطر أو كما قال هو نفسه:

مطرٌ يذوب الصحو منه وبعده   صحوٌ يكاد من النّضارة يُمْطرُ

ويتسع به خياله فإذا النّدى الذى تتناثر حباته على الأوراق والغصون طِيبٌ سقطت حباته من ضفائر السحاب على لِمم الثرى ولِحاه، والأضداد المتنافرة واضحة فى الصورة، ففى السحاب نساء بضفائرهن وفى الثرى رجال بلممهم ولحاهم التى تتعطر بما يسقط عليها من تلك الضفائر. ويتسع به حلمه - عن طريق هذه الأضداد المتنافرة، فإذا هو يرى نفسه فى رياض الربيع وأضواء الشمس الذهبيه تنسكب على الورود والرياحين مستحيلة إلى أضواء فضية وكأنه فى ليلة مقمرة فاتنة والأحلام تفد عليه من كل صوب.

ومرَّ بنا أن العرب من أكثر الأمم أمثالا منذ الجاهلية، وفيها أُلّفت كتب كثيرة، ونرى الشعراء العباسيين يقتبسون بعض الأمثال والحكم الفارسية والهندية واليونانية، ونصَّ على ذلك الأسلاف. واشتهر المتنبى بإكثاره من الأمثال والحكم فى شعره. وحاول الحاتمى أن يرد كثيرا من حكمه وأمثاله إلى أرسطو وألف فى ذلك رسالة مشهورة حاول فيها أن يتعقبه فى نحو مائة بيت وعشرين زاعما أنه أخذها جميعا عن أرسطو، وهو زعم غير صحيح فى جملته، إذ من المؤكد أن حكم المتنبى وأمثاله كانت ثمرة ذكائه الحاد وبصيرته النافذة فى معرفة حقائق الحياة والناس.

وأقف قليلا عند فن نثرى أخذ العباسيون يكتبون فيه منذ القرن الثالث الهجرى، وهو فن الترجمة الشخصية أو الذاتية، وكان تحت أبصارهم فيه

نموذجان: نموذج فارسى لبرزويه مترجم كليلة ودمنة من الهندية إلى الفارسية فإنه كتب في مطالعها حياته وسيرته، ونموذج يونانى لجالينوس الطبيب الإغريقى المتفلسف فإنه كتب عن نشأته وسيرته فى مؤلفين له هما مراتب قراءة كتبه وفهرسها الخاص، ويقول فى مؤلفه الأول: "إن أبى لم يزل يؤدبنى بما كان يحسنه من علم الهندسة والحساب والرياضيات التى تؤدَّب بها الأحداث حتى انتهيت من السن إلى خمس عشرة سنة، ثم إنه أسلمنى إلى تعلم المنطق، وقصد بى حينئذ إلى تعلم الفلسفة وحدها، فرأى رؤيا دعته إلى تعليمى الطب .. وقد أتت علىَّ من السنين سبع عشرة سنة". ويتحدث جالينوس فى مؤلّفه الثانى عن كتبه وتاريخ تأليفها ويشرح ما فيها من الآراء، والمؤلفان جميعا يعدان ترجمة شخصية أو ذاتية لجالينوس. وكان الذى نقلهما من اليونانية إلى العربية حنين بن إسحق المتوفى سنة ٢٦٠ وهو أكبر مترجم لجالينوس ومؤلفاته، ورأى محاكاته فى كتابة جوانب من حياته وما وقع له فيها من أحداث ومِحَن، وهو أول من كتب فى العربية ترجمة لنفسه، وواضح أنه تأثر فيها النموذج اليونانى لجالينوس.

وشاعت بعد ذلك كتابة الترجمة الشخصية بين المتفلسفة، يتقدمهم الرازى محمد بن زكريا الفيلسوف والطبيب الكبير فى أواخر القرن الثالث للهجرة وأوائل الرابع، فيكتب ترجمة مفصلة لحياته، مقدما لها بحديث عن خصال الفلاسفة وأنهم لم يخلقوا لإصابة اللذات الجسدية وإنما خلقوا لاقتناء العلم واستخدام العقل، ثم يتحدث عن سيرته مبينا أنه يسير سيرة الفلاسفة فى حياتهم العلمية والعملية. وتكثر الترجمات الشخصية بين المتفلسفة من مثل ابن الهيثم المتفلسف البصرى وابن سينا المتفلسف الإيرانى وعلى بن رضوان المتفلسف المصرى وعبد اللطيف المتفلسف البغدادى. وتتكاثر الترجمات الشخصية فى جميع البيئات العربية بين الصوفية يتقدمهم الحلاج فى وصفه لسلوكه وتجاربه الروحية، وبين الأدباء يتقدمهم ابن حزم فى كتابه «طوق الحمامة» واعترافاته فيه بتجاربه فى الحب، وبين رجال السياسة يتقدمهم أسامة

ابن منقذ ومذكراته التى أودعها كتابه «الاعتبار» وفيها يصور حياته وحياة الناس في عصره وفروسية العرب أمام الصليبيين وحياة الصليبيين أنفسهم تصويرا بديعا. وإنما ذكرت هذا النشاط فى كتابة الترجمة الشخصية عند العرب، لأدل على أنهم تطوروا بها تطورا واسعا.

وكل ما قدمت إنما هو لمحات خاطفة عن صور من الأدب المقارن فى أدبنا العربى تتراءى لكل من يبحث فى صلاته القديمة بالأدبين الفارسى والهندى وما سرى فيه من تيار الثقافة الفلسفية اليونانية، ولا أشك فى أن كل صورة من تلك الصور التى ألممت بها فى حاجة إلى دراسة مستقلة تتناولها بالتحليل والتقويم.

مؤثرات فى
حياة أبى حيان وأدبه

من أهم المؤثرات العامة فى حياة أبى حيان وأدبه تغلغل الثقافة العربية فى الطبقات الشعبية بمجتمع بيئته: بغداد فى القرن الرابع الهجرى، وقد أعدَّتْ لذلك عوامل مختلفة فى مقدمتها المساجد إذ لم تكن فى القرون الماضية بيوتا للعبادة والصلاة فقط بل كانت أيضا معاهد مفتحة الأبواب لتعليم أبناء الأمة من جميع الطبقات، وكانوا يتحلّقون حلقات مختلفة حول الأساتذة من القراء والمفسرين والفقهاء والأدباء والمتكلمين واللغويين ومن يشدون بعض علوم الأوائل، وكانت المساجد حينذاك تحل محل التعليم الثانوى والجامعات فى عصرنا، وكان جامع الخليفة المنصور ببغداد يشبه جامعة كبرى، وكان الشباب حرا يتنقل من حلقة إلى حلقة، فنشأت عن ذلك طبقة من شباب الأدباء تتنوع معارفها تنوعا واسعا بحيث يستطيع الأديب الشاب أن يتحدث حديثا شائقا فى أى موضوع يتناوله، وهو ما دفع إلى القول بأن الأدب هو الأخذ من كل علم وفن بطرف، وهو أخذ لم يكن يكلف الشاب البغدادى حينئذ سوى الاختلاف إلى حلقات من يشاء أو يختار من الأساتذة فى أى علم أو فن. وكان أبناء العامة مثل أبناء الخاصة يحملون من هذه الحلقات ما يروقهم من ألوان المعرفة والثقافة.

وعامل ثان عمل على تغلغل الثقافة العربية فى الطبقات الشعبية هو إنشاء أثرياء بغداد لمكتبات عامة يختلف إليها الشباب والشيوخ ويتزودون منها بما يريدون مما قرأوه فى كتب الأدب واللغة أو كتب الدراسات الدينية أو كتب العلوم من كل صنف أو كتب الفلسفة أو دواوين الشعر. وعامل ثالث هو

نشاط الوراقة والوراقين ببغداد حينئذ وكان لحوانيتهم سوق كبيرة تباع فيها الكتب، وكانت تدر عليهم مبالغ طائلة، وكان يؤمها بعض الشباب والشيوخ لا ليشتروا منها ما يريدون من مخطوطات الأدب والعلوم والفلسفة فحسب بل أيضا ليقرءوا فيها ما يمتعهم من الكتب لقاء أجر بسيط. وكان الوراقون يقومون فى بغداد مقام أصحاب المطابع والمكتبات فى عصرنا، وكانوا يعرضون مخطوطات لمئات الكتب بل لآلافها، ونرى ابن النديم المعاصر لأبى حيان يحاول إحصاء الكتب لعصره فى كتابه «الفهرست» ويفرد لكتب اليونان والفرس والهند صحفا كثيرة كثرة مفرطة سوى آلاف الكتب فى الدراسات اللغوية والدينية. وكل هذه الكتب وكل هذه العوامل السالفة جعلت الثقافة العربية ثقافة شعبية فى متناول الطبقات العامة، حتى الفلسفة استحالت فى القرن الرابع ثقافة شعبية يتغذاها الشعب بمختلف طبقاته فى بغداد، يدل على ذلك دلالة واضحة أن جمعية إخوان الصفا المعتنقة للمذهب الشيعى الإسماعيلى حين رأت أن تدعو بين عامة بغداد لهذا المذهب ألّفت رسائلها الفلسفية باسم رسائل إخوان الصفا، وبثّت فى تضاعيفها الدعوة للعقيدة الإسماعيلية الشيعية، وهى منشورة فى أربع مجلدات.

وهذه العوامل المختلفة التى أثرت فى الثقافة العربية فى بغداد حينئذ وجعلتها لأبناء العامة والخاصة على السواء قُوتا يوميا وغذاء شهيا انضم إليها عامل سياسى أثر فى مجتمع بغداد عاليه ودانيه آثارا سيئة، فقد حكم بغداد وإيران الحكام البويهيون، وتميز عهدهم بتقسيم أقاليم إيران بينهم، وكان ذلك نذير شؤم لهم ولإيران وبغداد، فإن بساطا واحدا يتسع لعشرة يجلسون عليه، ولكن مملكة كبيرة لا تتسع لحاكمين، إذ سرعان ما تنافس الحكام البويهيون وحارب الأخ أخاه طمعا فى الاستيلاء على ما فى يده، وقتله ظلما وعدوانا. وفى الحروب دائما تختل أحوال البلاد على نحو ما اختلت بغداد إذ كثر فيها نقص أغذية الشعب، كما كثر ارتفاع الأسعار، وجرّ ذلك إلى ثورات فى بغداد

كثورة سنة ٣٦٣ وكانت ثورة عنيفة نهبت العامة فيها الدور وما كان فيها من متاع ونقود وأثاث ورياش.

ورافق هذا العامل السياسى عامل خامس أخلاقى، فإن الحروب وارتفاع الأسعار جعلت المعيشة فى بغداد قاسية فاختلت الموازين وساءت أخلاق كثيرين وضنَّ بماله من عرف بالثراء حتى على أخيه وصديقه، وكَثُرَ بين البغداديين — خوفا من الحكام الظالمين — سوءُ الظن وكثرت الوشايات والاتهامات يتقرب بها ضعاف النفوس إلى الحكام وأولى الأمر لعلهم يصيبون منهم منفعة، وكأنما أصبح كثير من الناس قرناء سوء، وقلما يوجد بينهم صديق مخلص أو من يتشبه بالصديق.

وكل ما ذكرت من مؤثرات فى مجتمع بغداد كان له آثار بعيدة الغور فى حياة أبى حيان وأدبه، إذ كان من أبناء الطبقات الشعبية الذين أتيح لهم عن طريق المساجد وحلقاتها المتعددة أن ينهلوا ويَرْتَوُوا من أساتذة مختلفين وقد ذكر أبو حيان من أساتذته الرمَّانى فى البلاغة، وأبا بكر الشافعى فى الحديث، وأبا حامد المرورُّوذى فى الفقه والسيرافى فى النحو واللغة، وجعفرا الخلدى فى التصوف، ويحيى بن عدى فى الفلسفة. ولابد وراءهم أساتذة كثيرون، كان لهم تأثير فى أدبه، إذ كان أدبه موسوعيا بحكم أنه ثقف معارف عصره الفلسفية والصوفية والبلاغية واللغوية والإسلامية واستوعبها وتمثلها كأروع ما يكون التمثل والاستيعاب، وكان ذكيا ذكاء حادًّا فأضاف اليها ما لا يكاد يحصى من ملاحظات وآراء فى الفلسفة والإلهيات والأخلاق والعقل والنفس والروح.

وأبو حيان لا يمثل الطبقات الشعبية فى تغلغل الثقافة العربية فى نفسه وعقله وتحوله بها إلى أدب موسوعى خصب فحسب، بل هو يمثلها أيضا شابا من أبناء عامتها الذين كان يحف بمعيشتهم الشظف والضنك، ومع ذلك يصعدون إلى ذروة ثقافية فكرية لا يبلغها نظراؤهم من أبناء الطبقة المترفة. وهى ظاهرة

عامة فى العصر العباسى: أن الذين قادوا فيه الحركات الثقافية والأدبية والعلمية كانوا من أبناء الشعب، وكثير منهم كان من الطبقة العامة التى لا تعرف شيئا عن خفض العيش وصفوه على نحو ما هو معروف عن الجاحظ أهم أدباء العصر العباسى وكتّابه. وكلنا نعرف ما يقال عن المتنبى شاعر العربية الكبير الذى عاصر أبو حيان شطرا من حياته، فقد قال بعض خصومه إن أباه كان سقاء بالكوفة، وهو قول إن صح لا يضيره. ونفس أبى حيان كان ابن بائع متجول يبيع تمر التوحيد كما قال بعض من ترجموا له أو تحدثوا عنه، وإليه ينسب.

ومن المؤكد أن أبا حيان زار المكتبات العامة مرارا واقتنى منها كثيرا من معارفه بحيث كانت رافدا مهما من روافد ثقافته الموسوعية، وجذبته – منذ شبابه – حرفة الوراقة لارتفاع عائدها، مما جعل بعض كبار العلماء والأدباء البغداديين يتخذها وسيلة لعيشه هو وأسرته، وكانت من أكبر الأسباب فى اتساع ثقافته بل فى استحالتها ثقافة موسوعية، فقد قرأ – وكتب بيده – كثيرا من الكتب فى الآداب والعلوم والفلسفة، وكانت حافظته قوية، فانطبع فيها كثير مما قرأه نثرا وشعرا، واشتهر بشغفه بكتب الجاحظ وتوفره على نسخها وخاصة كتاب الحيوان، وكانت النسخ التى يكتبها منه تعد نسخا قيمة وتدرُّ عليه مكافئات كبيرة.

وقد أفاد أبو حيان من الوراقة فائدة كبرى لا تقدر بمال، إذ جعلته يتمثل بنسخه لكتب الجاحظ أسلوبه وخصائصه وأسراره تمثلا رائعا، وكان الجاحظ يستخدم فى أدبه أسلوب الازدواج، وفيه تتعادل العبارات تعادلات صوتية تمتع الأسماع والأفئدة دون أن تتحول سجعا إلا ما يأتى عفوا. وخلب هذا الأسلوب أبا حيان وملك عليه ذات نفسه، فانفصل عن موجة السجع التى عمَّت فى كتابات الأدباء. واستطاع بحق أن يصل بهذا الأسلوب المزدوج إلى الذروة التى كان ينتظرها وما يطوى فيه من الترادف والتقطيع الصوتى البديع. وليس ذلك كل ما تمثله من أسلوب الجاحظ الأدبى فقد رآه يُعْنى بتفريع الجمل والمعانى

بعضها من بعض، فمضى فى هذا التفريع أيضا إلى الذروة التى كان ينتظرها، مع تلوينات عقلية تتداخل فى صياغاته المزدوجة التى تتوالى وكأنها سيل يريد ان يكتسحك به اكتساحا دون أن تستطيع تخلصا أو إفلاتا. وكأنما أراد أن يرد إلى الجاحظ ما أتاح له من أسلوبه الأدبى البديع فكتب فى تقريظه رسالة يشيد فيها به وبفنه.

ونرى أبا حيان فى سنة ٣٥٥ راحلا إلى مدينة الرَّىِّ بإيران للقاء ابن العميد الكاتب المشهور وزير عضد الدولة البويهى، ويبدو أنه أراد أن يحاكى المتنبى فى رحلته إليه قبل ذلك بنحو سنتين، فيغدق عليه الأموال كما أغدقها على المتنبى، وفاته أن المتنبى كان شاعرا وأنه قلد ابن العميد مدائح رائعة. وقد عاد أبو حيان من لدنه خالى الوفاض بعد أن طال وقوفه ببابه إلا ما كان من صداقته لمسكويه خازن كتبه. ويعود إلى بغداد وإلى الوراقة، وتقع له كارثة كبرى من فساد الحكم البويهى وهو العامل الرابع الذى أثر فى حياته وأدبه لا بما كان يصحبه من فتن واضطرابات فى بغداد فحسب، بل أيضا بسبب الثورة العنيفة التى أحدثتها العامة ببغداد سنة ٣٦٣ فقد ازداد عنفها حتى نهبت العامة الدور، ونهبت بينها دار أبى حيان ولم تبق له فيها شيئا إذ أخذت كل ما كان بها من أثاث وثياب، كما أخذت كل ما كان بها من ذهب ادخره أبو حيان من الوراقة.

وملأت هذه الكارثة نفسه حسرة ولوعة، ودفعته إلى أن يعيد الكرة للقاء وزير لعله يتاح له عنده ما يتاح لبعض الأدباء والعلماء الذين يفدون عليه ويجزل لهم فى العطاء. وبذلك يعوض هذه الخسارة المادية الشديدة التى أتت على كل ما اكتسبه من الوراقة فى الزمن الطويل، وكان ابن العميد قد توفى وخلفه ابنه ابو الفتح فى الوزارة فوفد عليه وكان مشغولا ولم يلبث أن توفى سريعا. وخلفه الصاحب بن عباد فعرض عليه خدماته، ولم يعرف له قدره، فكلفه بكتابة رسائله، ولقى أبو حيان منه عنتا شديدا فبارحه ساخطا غاضبا، وانتقم منه ومن

ابن العميد قبله بكتابه «مثالب الوزيرين» وهو صحف هجاء لاذعة صبها على الوزيرين وقد كوى فيها الصاحب كيا شديدا، لأن جراحه منه كانت أعمق غورا فى نفسه وأشد ايلاما.

وكأنى بأبى حيان لم يكن يعرف بدقة مكانته الأدبية وما لها من حقوق عليه، فسمح لنفسه أن يبتذلها وأن يقف بباب ابن العميد والصاحب بن عباد، منتظرا منهما عطاء جزيلا، وكان - لو فكر فى أدبه الرفيع - أكبر من أى عطاء. ومن عجب أن نراه يقول فى بعض كتاباته إنه طلب عقد الرياسة ومد الجاه اللذين كان يصبو إليهما، وكأنه لم يعرف أنه حقق لنفسه رياسة أدبية كبرى وجاها أدبيا عظيما. ولا أدرى السبب فى ازدرائه حرفة الوراقة التى اختارها لنفسه فى الشطر الأكبر من حياته والتى أتاحت له ثقافته الموسوعية أو أهم روافدها، كما أتاحت له أن يتمثل أسلوب الجاحظ وأن ينفذ منه إلى أسلوبه الأدبى الرائع. وقد سمى الوراقة حرفة الشؤم، ولم تكن شؤما خالصا كما سماها فقد كان يعيش منها لعصره متلفسفة وعلماء كبار، مثل يحيى بن عدى أستاذه وأستاذ معاصريه فى الفلسفة وعلوم الأوائل، ويروى عنه أنه كتب بخطه نسختين من تفسير الطبرى للقرآن الكريم، وهو فى نحو ثلاثين مجلدا، ومثله السيرافى أستاذه وأستاذ معاصريه فى اللغة والنحو، وكان لا يخرج إلى محاضراته لطلابه وإلى مجلسه فى القضاء ببغداد إلا بعد أن ينسخ عشر ورقات بعشرة دراهم بقدر مئونته اليومية. ونفس أبى حيان يعترف بأنه حين حدث الهرج والمرج فى ثورة العامة ببغداد سنة ٣٦٣ نُهب ما كان فى داره من ذهب، ومن المؤكد أن هذا الذهب الذى نهب منه كان قد جمعه وادخره من حرفة الوراقة حتى هذا التاريخ إذ لم تكن له حرفة سواها.

وعاد أبو حيان إلى بغداد سنة ٣٧٠ وإلى الوراقة، وأخذ يشكو شكوى مرة من البؤس والضنك والحرمان، وأشفق عليه صديقاه: مسكويه وأبو الوفاء المهندس، أما مسكويه فألف معه كتاب «الهوامل والشوامل» ليسرِّى عنه،

والهوامل أسئلة لابى حيان تتصل بمشاكل أخلاقية وطبيعية وفلسفية وكلامية، ويجيب مسكويه إجابات مفصلة، ويستهل إجاباته بنصحه لأبى حيان أن لا يكثر من شكوى الزمان والإخوان قائلا له:

"انظر – حفظك الله – الى كثرة الباكين حولك وتأسَّ، أو إلى الصابرين معك وتسلَّ، فلعمر أبيك إنما تشكو إلى شاك وتبكى على باك، ففى كل حلق شَجًى، وفى كل عين قَذًى، وكل أحد يلتمس من أخيه ما لا يجده أبدا عنده"

وكأنما يصف مسكويه جانبا من العامل الخامس الذى قلنا إنه أثر فى حياة أبى حيان وأدبه، وهو سوء الأخلاق فى مجتمعه وما طوى فيه من أثرة وسيئات كثيرة. وأما أبو الوفاء المهندس فإنه وصله بابن سعدان أحد كبار رجال الدولة البويهية، وعلم أن أبا حيان يفكر فى تأليف كتاب عن الصداقة والصديق، فحثه على إنجازه وأصبح ابن سعدان وزيراً لصمصام الدولة البويهى حاكم بغداد من سنة ٣٧٣ الى سنة ٣٧٥ ويتخذ له منتدى ليليًّا، كان يختلف إليه أعلام الفكر والثقافة فى بغداد، وجعل أبا حيان واسطة عقده، ومدير الحوار فيه، وألف لأبى الوفاء المهندس كتابا سجل فيه الحوار الفكرى فى أربعين ليلة من لياليه، سماه «الإمتاع والمؤانسة» فى ثلاثة أجزاء. ويستمع صمصام الدولة فى سنة ٣٧٥ إلى وشايات كيدية كاذبة عن وزيره ابن سعدان فيفتك به. وتغلق أبواب هذا المنتدى وما كان فيه من حوار فكرى خصب، وتظلم الدنيا فى عين أبى حيان إلا ما كان من شعاع ظل يضيىء فى منتدى أبى سليمان المنطقى السجستانى المتفلسف، وظل يختلف إليه. وسجل ما كان يدور فى هذا المنتدى من حوار فلسفى وفكرى خصب فى كتابه «المقابسات».

ونمضى مع أبى حيان فى الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى حتى نهايته، ونراه يشكو بمرارة من الفساد الخلقى المستشرى حوله وما يضغط منه

على صدره ونفسه وليس له ولد يسليه ولا صديق مخلص يواسيه ويعيش وحيدا فريدا غريبا عن مجتمعه وناسه، ويصف هذه الغربة الموحشة فى كثير من صحف كتابه الأخير «الإشارات الإلهية» وصفا بديعا. والكتاب مناجيات وأدعية وابتهالات لرب الكون ومدبره مع رفض المتاع الدنيوى، ومع وقوف طويل بباب الله فى طلب عفوه ورضوانه. والكتاب من فرائد الأدب العربى وإبداعاته الرائعة، ومن قوله فيه:

"اللهم رَوِّح صدورنا بنسيم وُدِّك، واغمُرْ أرجاء قلوبنا بغوامر من رِفْدك، وأَذِقْنا حلاوة بِرِّك، وجُدْ علينا بك، وخَلِّ بيننا وبينك، وجَلِّ أبصارنا إليك... واجعل أرواحنا مغارس معرفتك، وألسنتنا قواطف وصفك ونعتك، فى قدرتك وحكمتك، وإذا عَطِشْنا فَروِّنا، وإذا ضعفنا فقوِّنا، وإذا اعْوجَجْنا فسوِّنا، وإذا اعتللنا فداوِنا، وإذا كدِرنا فصَفِّنا، وإذا دَنِسْنا فنقِّنا... وإذا بِنَّا منك فصِلْنا بك"

والقطعة تمثّل الخصائص الأدبية لأبى حيان، فهو يعتمد على السجع والازدواج وتفريعات المعانى وتوليدها مما يمتّع القارئ والسامع.

مشاركة الصوفية
فى
الجهاد ونشر الإسلام

كثيرون من الناس يظنون أن الصوفية عاشوا دائما عالة على المجتمع، يأكلون من فتات موائده، دون أن يؤدوا عملا يَكْسِبون منه ما يقيمون به أَوَدَهم، ودون أن يشاركوا فى واجبات المجتمع ومسئولياته وما يُلْقَى على كواهل أفراده من تبعات الجهاد وغير الجهاد. وهو ظن واهم، فقد كان الصوفية الجديرون بهذا الاسم يعيشون دائما من كسب أيديهم، وكانوا يتقدمون صفوف المجاهدين مستثيرين مؤلّبين على العدو ومحاربين مستبسلين، يقاتلون فى سبيل الله فيُقتلون ويستشهدون. أما من كانوا يعيشون طفيليين فى المجتمع لا يشاركون فى جهاد ولا غير جهاد، مستسلمين إلى الدّعة والخمول، يتكففون الناس باسم الدين ويسألونهم القوت والطعام فلم يكونوا من التصوف والصوفية فى شىء، بل كانوا من المتسوِّلين الذين يتظاهرون بالتصوف خداعا للجماهير.

وقد كُتب على أمتنا منذ نشأتها أن تحمل السلاح وتشهره فى وجوه أعدائها الذين يريدون أن يتخطَّفوها ولا يُبْقوا منها باقية، حملتْه فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وما تزال تحمله إلى اليوم فى حروب لم يخمد – ولن يخمد – أُوارها بين أنصار الدين الحنيف وأعدائه، يريدون أن يطفئوا نور الله، ويأبى الله إلا أن يتم نوره. ومن أجل ذلك جعل الإسلام الجهاد فريضة مكتوبة، بل جعله أعظم الفرائض مرتبة وأعلاها منزلة، إذ بدونه لا يكون إسلام ولا يكون مسلمون، بل يُمْحَوْن من الأرض محوا. وكل من ينعم النظر فى عبادات الإسلام

يجدها فى صور وهيآت تدعم الجهاد، وخير ما يصور ذلك الصلاة والحج، أما الصلاة فإن صفوفها فى المساجد وراء الإمام كأنها تدريب على تنظيم الصفوف فى القتال، وأما الحج فإن تحركات الحجاج فى المناسك كأنها تدريب على تنظيم الزحف وتوقيته فى الحروب. والحج والصلاة جميعا يتألفان من حركات منتظمة، وكأنما أريد للمسلمين أن تستقر حركتهم للجهاد فى بِنْية حياتهم الدينية، وأن لا يعرفوا السكون ولا يخلدوا إليه، فالنصر دائما للجيش المتحرك. وقد تحدث كثيرون عن صوم شهر رمضان وحكمته، وفى رأيى أنه – بجانب ما ذكروه – تدريب قويم للمسلمين على احتمال لواعج العطش والجوع حين تشبّ نارهما بين الجوانح فى بعض مضايق الحروب ومآزقها الصعاب.

على هذا النحو بُنى الإسلام بناء حربيا، بناء جيش متحرك، تتحرك كتائبه وجنوده دائما إلى الأمام، ولا زالت تتحرك وتتقدم وتركض إبلها وخيلها حتى نزلت أواسط آسيا وأشرفت على جبال البرينيه فى أوربا، تنشر الدين الحنيف وتجاهد فى سبيل نشره جهادا عنيفا ابتغاء الفوز برضوان الله وفراديسه وما أعد للمجاهدين من الثواب العظيم على كل حركة يتحركونها، وكل عناء يتحملونه، وكل ظمأ يعانون حرارته، وكل جوع يعانون قسوته وكل أرض للعدوّ تطؤها أقدامهم، وكل طعنة تُصْمِيه، وكل جرح يُدميه، وكل خطوة إلى نزاله، وكل نفقة صغيرة أو كبيرة فى سبيل الله، يقول عزّ شأنه معددا ثواب المجاهدين: ﴿ذلك بأنهم لا يُصيبهم ظمأ ولا نَصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ فى سبيل الله ولا يَطئون مَوْطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدوٍّ نَيلاً إلا كُتب لهم به عملٌ صالح إن الله لا يُضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا إلا كُتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون﴾.

فكل تحرك وكل عمل يأتيه مجاهد ينال به حسنات لا يحيط بها إحصاء، ولذلك كان لا يُعَدُّ جيش للجهاد حتى يتهافت عليه كل من سمع النفير، ولم يكن يتخلف إلا الشيوخُ الفانون وإلا النساء والأطفال، فطبيعى أن لا يتخلف نُسّاك

الصوفية عن نداء الجهاد، بل يكونوا أول الملبّين، وكان عملهم مزدوجا، فهم يحملون السلاح فى يد، وفى اليد الأخرى آيات الجهاد وأحاديثه النبوية يُشْعلون بهما الحماسة فى نفوس المجاهدين، حتى يَسْقطوا على الأعداء شُوَاظ نار يأتى عليهم كأن لم يكونوا شيئا مذكوراً. ومن قدماء النسَّاك المجاهدين فى القرن الأول الهجرى معضد بن يزيد الشيبانى ناسك الكوفة، وكان يخرج مع رفاقه إلى مجامع القبور يتعبدون، ثم رأى أن يبلغ فى عبادته الذروة، فاستلَّ سيفه، وركب فرسه، وركضه، ولم يقطع ركضه إلا فى أذربيجان إحدى ساحات الجهاد لعصره، وما زال يقاتل أعداء دين الله ويناضلهم نضالا شديدا، حتى سقط شهيدا فى ساحة الشرف والنضال. ومثله محمد بن واسع الأزدى مواطنه المشهور بجهاده فى حروب الترك بخراسان، وكان يدعو بحرارة إلى اعتناق مبدأ التوكل المعروف عند المتصوفة إذ كان يردد دائما أن السعيد هو الذى يُفْطر فى الصباح ولا يَدْرى ما يكون عشاؤه، وهو أيضا الذى يجد عشاءه ولا يدرى ما يكون أكله فى الصباح. ومحمد بن واسع لا يلغى الكسب وطلب الرزق، وإنما يلغى الهمّ بالتفكير فى رزق الغد هَمّاً يضنى الجسم دون فائدة، وفى الحديث النبوى: "لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خِماصا وتروح بطانا". وعند الصفوة من الصوفية أن التوكل على الله إنما هو الثقة به مع السعى فى طلب المعاش، ومع الاحتراز من العدو ومكائده، ومع إعداد الأسلحة التى تفتك به فتكا ذريعا.

وظن بعض المستشرقين أن نُسّاكنا وصوفيتنا الأولين كانوا مثل الرهبان المسيحيين منعزلين عن الحياة وتبعاتها فى الجهاد وغير الجهاد، وهو ظن خاطئ، فإن صوفيتنا ونُسّاكنا لم يتخلّوا عن تبعات الحياة يوما، فقد كانوا يكدحون ليكسبوا لأنفسهم الغذاء والكساء، وكانوا يُسْهمون فى الجهاد الذى فرضه الإسلام والذى سماه الرسول رهبانية هذه الأمة، إذ قال: "رهبانية أمّتى الجهاد فى سبيل الله". وهم بذلك كانوا رهبانا ولكن من طراز آخر غير طراز الرهبنة

المسيحية، طراز ينزل صواعق الموت على أعداء الإسلام وخصومه. ومن خير الأدلة التي تنقض مزاعم المستشرقين نقضا وثيقة تُرْوَى عن عبد الله بن المبارك الناسك المشهور في أواخر القرن الثاني للهجرة، وكان يناضل في سبيل الله مع الجيوش الغازية للروم في آسيا الصغرى، تارة بسيفه، وتارة بتحريضه للمجاهدين المحاربين من حوله، بما يتلو عليهم من آيات الجهاد وأحاديثه. وبينما هو ينهض على خير وجه بأعباء هذا النضال إذ الفضيل بن عياض صديقه، وكان مجاورا بمكة يتنسك وَيَتَبتَّل إلى ربه يرسل إليه رسالة يحثه فيها على أن يصنع صنيعه من المجاورة بمكة ولو إلى فترة قصيرة، فرد عليه برسالة شعرية رداً مفحماً، بيَّن له فيه أن الجهاد فوق النسك درجات، وأنه حَرِىٌّ به أن يترك مكة ومناسكها إلى النّسك الحقيقي : نسك الجهاد في سبيل الله وسبيل إعلاء كلمته، وله يقول:

يا عابدَ الحرمين لو أبْصَرتَنَا	لعلمتَ أنك في العبادة تلعبُ
من كان يَخْضِبُ جِيدَه بدموعِهِ	فَنُحُورُنا بدمائنا تتخضّبُ
أو كان يُتعب خَيْله في باطلٍ	فخيولنا يوم الصَّبيحةِ تَتْعَبُ
رِيحُ العَبِير لكم ، ونحن عَبِيرُنَا	وَهَجُ السَّنابك والغُبارُ الأَطْيَبُ
ولقد أتانا من مقال نَبِيّنا	قولٌ صحيحٌ صادقٌ لا يُكْذَبُ
لا تستوى أغْبارُ خيلِ اللهِ في	أَنْفِ امرئٍ ودخانُ نارٍ تَلْهَبُ
هذا كتابُ الله يَنْطق بيننا	ليس الشهيدُ بميِّتٍ لا يَكْذِبُ

وابن المبارك يرفع الجهاد ويرقى به فوق النسك درجات بعيدة، حتى ليدعو النسك إذا قورن بالجهاد ضربا من اللعب في العبادة. ويصور ما بين الناسك والمجاهد من هوة بعيدة القرار، فالناسك يبذل لربه دموعه، والمجاهد يبذل لربه دماءه. ويقول إن المجاهد ينهض في السحر، لا ليتبتّل لربه مثل الناسك واقفا وادعا آمنا، وإنما ليحمل رمحه ويقفز على فرسه، مقتحما به حومات الوَغَى، منزلا بأعداء الله الموت الزؤام. ويقارن ابن المبارك بين عطر الناسك وعطر

المجاهد، فعطر الناسك الطيب، وعطر المجاهد غبار الحرب برائحته الزكية، والخيل تقدح الأرض بحوافرها قدحا. ويلفت الفضيلَ بن عياض إلى ما جاء في الحديث النبوي من فضل غبار الجهاد في مثل قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا يجتمع غبارٌ في سبيل الله ودخان جهنم في أنف امرئ أبدا". ويلفته أيضا إلى ما جاء في القرآن الكريم من أن شهيد الحرب لا يموت، بل يظل حيا حياة دائمة عند ربه موصولة بحياته الدنيوية، يقول جَلَّ ذكره: ﴿ولا تحسبنّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يُرْزَقُون. فَرِحين بما آتاهم الله من فضله ويَسْتبشرون بالذين لم يَلْحقوا بهم من خلفهم أن لا خوفٌ عليهم ولا هم يَحْزنون. يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يُضيع أجر المؤمنين﴾ وهو إنعام خَصَّ الله به المجاهدين المستشهدين دون سائر المؤمنين من نساك وغير نساك، إذ كتب لهم الحياة والرزق بعد الاستشهاد، وهي حياة بَرْزخية لا يعلم كنهها ولا حقيقتها سوى الله.

وتنعت الآيات المجاهدين، حين يستشهدون، بالفرح والاستبشار، وهما استبشار وفرح كان يستشرف لهما المؤمن المجاهد منذ مغادرته وطنه وأسرته وأولاده، حتى لكأنما يريد أن يطير عن الأرض إلى ميادين الجهاد طيرانا، وإن قلبه ليمتلئ غبطة وابتهاجا، وكأنه ذاهب إلى أحد الملاعب، فهناك سيتراءى له نعيم الجنان قاب قوسين أو أدنى، وما عليه إلا أن يواصل طعن أعداء الإسلام بالرماح وضربهم بالسيوف ورشقهم بالسهام، حتى يستشهد، فإذا هو يشهد ما لم يخطر له على بال من رضوان ربه، ولذلك يسمى الشهيد. مِنّة لا ترقى إليها مِنّة. وطبيعي أن يتعلق قلب الصوفية بهذه المِنّة، وماذا يدفعهم عنها أو يصرفهم؟ إن إيمانهم بدينهم يعمر قلوبهم ويملؤها اطمئنانا، وحياتهم موجهة إلى ربهم، وهم يفرضون على أنفسهم غير قليل من الشظف والحرمان، وهم لا يستمسكون بشيء من الدنيا ومقتنياتها المادية، فليس لهم قصور مشيدة ولا ضياع وإقطاعات مستغلّة، بل ليس لهم زَرْع ولا ضَرْع، إنهم كالطير المحلّقة في السماء، لا

يدّخرون مثلها قوتا، وحسبهم قليل من الزاد يتبلّغون به. وعلى نحو قطع الطير للمسافات الشاسعة بفضل أجنحتها القوية كان الصوفية يقطعون الوديان البعيدة منحدرين ويرقون الجبال الشامخة مصعدين بفضل عزائمهم الصلبة، ولعله لذلك كانت الرحلة من قديم خاصة من خصائصهم، وكانت أهم رحلاتهم الرحلة إلى الجهاد فى سبيل الله دون أى شائبة من تفكير فى غنيمة أو نفع مادى، إنما تفكير واحد هو الذى كان يشغلهم، هو التفكير فى نصرة الدين الحنيف ونشر أضوائه فى كل أرض وكل دار.

وعرف العباسيون منذ القرن الثانى الهجرى لهؤلاء المتصوفة والنساك دورهم الرائع فى انتصار الجيوش المجاهدة ضد الترك الكفار فى أواسط آسيا، فبنوا لهم فى الثغور بجوار حافة الحروب الرباطات، وكان أول من بناها بخراسان الفضل بن يحيى البرمكى وزير الرشيد، واسمها يدل على الغاية الحربية منها، فالرّباط أصله مكان مرابطة الخيل للحرب والجهاد، وأُطْلق حينئذ على القواعد الأمامية التى يرابط فيها المتصوفة وغيرهم للجهاد ضد أعداء الدين فى أيام الحرب، وللنسك والعبادة فى أيام السلم. واتسع مدلول الرباطات فيما بعد فأُطْلقت على زوايا المتصوفة عامة لما استقر فى أذهان الناس على مر العصور من أن تلك الزوايا مراكز لتجمع المجاهدين فى سبيل الله.

ولابد أن نعرف أن الصوفية كانوا يعدون أنفسهم من عامة المجاهدين وأنهم لا يتميزون عنهم فى شىء، ولذلك لم يُعْنوا - مثلهم مثل العامة دائما - بالإعلان عن أنفسهم ولا ببيان ما بذلوه فى سبيل الله من الأرواح والدماء الطاهرة طوال القرون الثالث والرابع والخامس، فحسبهم، بل متاع لهم أى متاع، أن يظلوا جنودا مجهولين، ولذلك تقلّ بين أيدينا أخبار أفرادهم المجاهدين، بينما تكثر أخبار جماعاتهم الذين وهبوا أنفسهم للجهاد والاستشهاد، إذ تتحدث كتب التاريخ عن الرباطات التى كانت تقام لهم والتى كانوا ينزلونها تأهبا لقتال الترك والروم، وكان فى الترك بأس شديد، فظلت الدولة العباسية تسوق إليهم

الجيوش، وكلما قضت على سَيْل منهم خلفته سيول، وكان الصوفية دائما هناك يجاهدون بصلابة ومضاء وشجاعة لا تعرف ضعفا ولا فتورا، ولذلك أكثر لهم العباسيون من بناء الرباطات، حتى ليذكر الإصطخرى أنه كان فى مدينة بيكند بين بُخَارى ونهر جَيْحون ألف رباط، ويذكر المقدسى أنه كان بمدينة إسبيجاب، وهى ثغر جليل ودار جهاد، ألف وسبعمائة رباط يجد فيها المجاهدون ما يحتاجونه من ميرة. وإذا كان هذا العدد الضخم من الرباطات فى ثغرين من ثغور الحروب هناك فما بالنا بما كان ببقية الثغور. وبالمثل كانت ثغور سوريا المواجهة للروم تمتلئ بالصوفية المرابطين للجهاد. وكانوا يتدفقون عليها من جميع الأقطار الإسلامية. وكانت تتّخذ فى كل هذه الأقطار رباطات للمتصوفة يتجمع فيها غزاة المسلمين، وتُجْمَعُ فيها الأموال التى ترسل إلى الثغور للإنفاق منها على السلاح وغير السلاح، وحتى ثغر مهمّ واحد قد تُبْنَى له خاصة رباطاتٌ فى كل مدن العالم الإسلامى على نحو ما يحدّثنا ابن حوقل فى القرن الرابع الهجرى عن ثغر طرسوس الشامى مما يلى ديار الروم حينئذ قائلا: "ليس من مدينة عظيمة من حَدّ سجستان وكرمان إلى مصر والمغرب إلا ولأهل طرسوس بها دار ينزل بها غزاة تلك البلدة، ويرابطون بها إذا وردوها، وتكثر لديهم الصلات، وَتَرِدُ عليهم الأموال والصدقات العظيمة الجسيمة غير ما حُبِس عليها من غلات ضياع وفنادق وفيرة".

وعلى هذا النحو استحالت ديار الإسلام – بفضل الصوفية – إلى ثغور حرب للمجاهدين المتطوعين، وكان ذلك حريا بأن يؤتى ثماره، فتقف البلاد الإسلامية صفا واحدا كالبنيان المرصوص فى وجوه أعداء الله ورسوله ودينه، غير أن بعض أولى الأمر تقاعسوا عن المضىّ مع الصوفية فى نفس الاتجاه، وتدل أوضح الدلالة على ذلك كارثة مروّعة حدثت سنة ٣٥٤ إذ روى المؤرخون أن امبراطور بيزنطة استولى على ثغر المَصِيصة شمالىّ الشام، وساق من أهله مائتى ألف، ثم استولى على ثغر طرسوس، وبلغ من حمقه أنْ حَوّل مسجده إصْطبْلا

لخيوله. وطار النبأ المشئوم إلى المرابطين فى خراسان ومن معهم من الصوفية، فغلا الدم فى عروقهم وصمَّموا على الانتقام، ومضى منهم نحو عشرين ألفا متجهين إلى الثغر حتى نزلوا مدينة الرّى عاصمة بنى بويه فى إيران، وطلبوا إلى ابن العميد مدبر شئون الحكم أن يُبْلغ ركن الدولة البويهى وِجْهَتهم إلى جهاد الروم وحاجتهم إلى المال من أجل الميرة والسلاح، حتى يتخذوا للقتال عُدّته وعتاده ويدمروا البيزنطيين تدميرا. غير أن ابن العميد بدلا من أن يمدَّهم بما يكفيهم من مال وأيضا بجنود تشد أَزْرَهم تجهَّم لهم وردَّهم ردّا منكرا. فثاروا عليه مغيظين محنقين، وقالوا له فيما قالوه: إنكم تجبون الأموال وتدخرونها فى خزائن الدولة لا للمتاع بها، وإنما لنائبة تنزل بالمسلمين، ولا نائبة أعظم من طمع الروم فى ديار الإسلام واستيلائهم على ثغوره. وغضب ابن العميد، وقطع المفاوضة معهم، وسلَّط عليهم جنوده، ففرَّقوا جموعهم، وعادوا فى اتجاه بحر قزوين هائمين على وجوههم، لا يلوى بعضهم على بعض. وبحق ما يقوله مؤرخ معاصر للكارثة متأسيا: لو أن هؤلاء المتطوعين لجهاد الروم أعطاهم ابن العميد المال الذى التمسوه لانضمَّت إليهم فى الطريق أعداد ضخمة من الغزاة المجاهدين، ولنكّلوا بالروم نكالا شديدا، ثم يقول وقلبه يتقطع حسرات: لكنَّ لله أمرا هو بالغه.

وظل الصوفية فى خراسان يحملون السلاح مع المجاهدين للترك فى حروب لا تنتهى، وكلما هُزم للترك جيش من جيوشهم هزيمة منكرة جاءوا بجيش آخر فى أمداد لا تنقطع. وكأنما استقر فى نفوس الصوفية أن القضاء على الترك حربيا قضاء نهائيا من الصعب تحقيقه، فمنذ القرن الأول الهجرى وهم يستنزفون موارد الأمة فيما أعدت لهم من جيوش كثيفة طوال أربعة قرون متوالية، حينئذ هَدَتْهم بصائرهم النافذة إلى فكرة جليلة: أن يخاطروا بأنفسهم فيتجاوزوا ثغور الحرب إلى ما وراءها من ديار قبائل الترك الفسيحة، ويدعوهم إلى الدين الحنيف، فيفتحوا ديارهم أو بعضا منها سلميا بعد أن عَزَّ فتحها حربيا، ويحقنوا

بذلك دماء المسلمين. وما لبث أن تغلغل كثير منهم فى ديارهم وبين قبائلهم، متّبعين وسائل شتى فى إدخالهم إلى الدين بالدعوة الخيِّرة والكلمة الطيبة، وسرعان ما لَبَّاهم قائد تركى يملك من الشجاعة أروع معانيها وأرفعها هو سلجوق، ولَبَّاهم معه جنوده، وهاجر بهم من دياره ديار الكفر إلى ديار الإسلام، وبذلك انهدَّ ركن كبير من أركان الترك ولم تَعُدْ لهم شوكتهم القديمة. وهو فتح سلمى مبكر للصوفية: فتح عظيم.

وفى هذه الأثناء أخذ يتفاقم شقاق عنيف بين الصوفية وأهل السنة منذرا بأوخم العواقب، وضاعف حِدّته ما كان يدور على ألسنة بعض الصوفية من أن أعمال القلب وفيوضاته اللدنية فى التعرف على كنه الذات الإلهية فوق أعمال الجوارح، ويريدون بها الفرائض الدينية من الصلاة والصيام والحج والزكاة، ولم يكونوا يُهْملونها، ولكنهم كانوا يقولون إن أداءها لا يبلغ حد الكمال بدون الرياضة الروحية، وكان منهم من يقول إن الحياة الدينية الصحيحة ليست فى عمل الفرائض الشرعية وإنما هى فى عمل القلوب، وربما أنكر بعضهم الفرائض مبالغة فى الإشادة بالرياضات الروحية، مما جعل أهل السنة يحملون عليهم حملات شعواء، وخاصة حين رأوا نفرا منهم يتحدثون عن الحلول والفناء فى حقيقة الكائن الإلهى والاتحاد به. وجَرَّ هذا الشقاق على الأمة بلاء خطيرا، فبينما كان أهل السنة يلوّحون بأيديهم فى وجوه الصوفية محتدِّين، ويلوِّح الصوفية فى وجوه أهل السنة ساخطين إذا الصليبيون ينزلون - فى غفلة من المسلمين - ديار الشام، ويستولون على بيت المقدس. فكان لابد لهذا الصَّدْع الخطير بين شطرى الأمة من أن يُرْأَبَ، وكأنما اختارت العناية الإلهية الغزالى حُجَّة الإسلام للنهوض بهذه المهمة العسيرة، فإذا هو يَرُمُّ الصَّدْع، ويتلافى نهائيا الفرقة بين أهل السنة والصوفية، فينادى بأن التصوف لا يمكن أن يقوم بدون الفرائض الشرعية، والفرائض الشرعية بدورها لابد لها من الإخلاص وصدق المشاعر القلبية، ويرفض رفضا باتًّا ما ردَّده بعض الصوفية من أفكار الحلول

ووحدة الوجود. وبذلك أدخل التصوف والصوفية فى نطاق السنة، وأعاد للأمة وَحدْتها المرجوة.

وكان صنيع الغزالى العظيم إيذانا بأن يعود الصوفية إلى النهوض بدورهم القديم فى جهاد أعداء الدين الحنيف، وعادوا ليعملوا تحت راية نور الدين أمير حلب، عادوا من كل فجٍّ عميق، مما جعله يؤسس لهم رباطات كثيرة، ويَحْبِسُ عليها أوقافا وفيرة. وتبعه صلاح الدين الأيوبى يبنى لهم الرباطات ويَدْعَمُ بهم جيوشه، ونراه حين يجهز عساكره فى القاهرة سنة ٥٧٧ يسلك فيهم طائفة كبيرة منهم، فدائما هم العُدَّة ودائما هم المادة، تارة يحمِّسون المجاهدين بما وعدهم الله فى الذكر الحكيم من الفوز العظيم، وتارة يَضْربون لهم المثل الأعلى فى الجهاد بتجرُّع الصبر عند اللقاء، وصدق العزيمة فى الفتك بالأعداء. ولعلى لا أبالغ إذا زعمت بأنهم كانوا أصحاب فضل كبير فى انتصارات صلاح الدين المدوّية على الصليبيين فى حِطّين وغير حِطّين. وبذلك نعرف السرّ فى أنه كان كلما بَنى مدرسة فى مدينة بمصر أو الشام بنى بجوارها رباطا للصوفية أو كما كانوا يدعونه أحيانا زاوية، ليكون مركزاً لتجمع المجاهدين فى سبيل الله من الصوفية وغيرهم، يتجمعون فيه، ثم يخرجون إلى الجهاد فى مواكب ضخمة، والصوفية يتلون عليهم من القرآن ومن الحديث النبوى وينشدون من الأشعار ما يُحيلهم نارا ملتهبة حمِيَّة للدين الحنيف وأهله وأرضه.

وازدهر التصوف حينئذ ازدهارا رائعا، وأخذ يبدو فيه اتجاهان واضحان: اتجاه فردى فلسفى، واتجاه جماعى سُنِّىٌّ، ولمع فى الاتجاه الفلسفى الفردى اسم ابن عربى واسم ابن الفارض. وكان أولهما أبعد تعمقا فى التفكير الصوفى الفلسفى، ومن حين إلى حين نسمع بمن سار على دربيهما مثل ابن سبعين والتلمساني. ويظن كثيرون أن أصحاب هذا التصوف لم يقدموا شيئا ذا نفع أو غذاء إلى نار الحروب المضطرمة بين المسلمين والصليبيين، فقد شغلهم تصوفهم الفلسفى عن تقديم أى وقود يزيد تلك النار تلظيا واشتعالا. وهو ظن يجافى

الواقع، إذ أحاطوا شخصية الرسول بهالة من الإجلال والتقديس فى صورة من الأناشيد الحماسية كى يُلْهبوا عواطف المجاهدين. وهى هالة قديمة، غير أنهم زادوا فيها وأضافوا قدسية أزلية، هى قدسية الحقيقة المحمدية. وقد رفعوا بأيد قوية أمام المجاهدين شعار هذه الحقيقة ليلتفُّوا من حولها ويضربوا أعداء الرسول ودينه حَملة الصَّليب الضربات القاصمة، فأضواء الأنبياء والرسل من نور محمد اقتُبست، إذ هو نور الوجود الأزلى، يشاهَدُ نوره فى كل نور، ويشاهَدُ جماله فى كل جمال، فكل نور مستعارٌ من نوره، وكل جمال مستعار من جماله، وكل حياة مستمدّة من حياته، إنه وجود كل شئ وروحه ومعينه الفياض، ويصور ذلك ابن الفارض فى قطعة بديعة من تائيته الكبرى، يستهلها بقوله على لسان الرسول الكريم:

فلا حَىّ إلا من حياتى حَياتُه وطوعُ مرادى كلُّ نفسٍ مريدةِ

فكل حى إنما هو قطرة من نبعه السيَّال وشعاعة من نوره الوَضَّاء، وحرى بالمسلمين أن يدافعوا عن عَرين دينه وحِماه حتى الذماء الأخير، وحتى يذيقوا الصليبيين بأسهم ووبال حَملاتهم الباغية، ويملأوا الأرض عليهم هولا ورعبا ويضطروهم إلى أن يلوذوا بالفرار إلى البحر وما وراءه خاسئين مدحورين. وكان دور أصحاب التصوف السنى أكبر وأعظم، فقد كانوا يلزمون جيوش المجاهدين حاضّين لهم على الجهاد بما سيلقون عند الله من الثواب والنعيم، ومُسْهمين معهم فى الجهاد كأعنف ما يكون الجهاد، لا يدَّخرون فى سبيل الله جهدا ولا دما ولا روحا بل إن كلا منهم ليتمنّى أن يُسْفَكَ دمه وتَزْهق روحه ويموت شهيدا. وهداهم تفكيرهم الصائب إلى أن ينظّموا أنفسهم فى جماعات. وانبثقت حينئذ فكرة الطرق الصوفية، فكل شيخ صوفى كبير تصبح له طريقته وأتباعه وأوراده وزيّه الذى يميز كل من يتبعونه، ومن أقدم هذه الطرق الطريقة القادرية لمؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلانى البغدادى المتوفى سنة ٥٦١ للهجرة والطريقة الرفاعية لمواطنه ومعاصره الشيخ أحمد الرفاعى المتوفى سنة ٥٧٨. وأخذ يتبع

شيوخ هذه الطرق مريدون كانوا يدرِّبونهم على شعائر طرقهم وكيفية ممارستها ويعلِّمونهم المراحل التى ينبغى عليهم اجتيازها وكانوا يأخذون عليهم عهودا أن يَمْتَثِلُوا توجيهات شيوخهم دون أدنى تردد وأن يخلصوا فى نصرة الطريقة وفى الولاء لشيخها وأهلها غير مسترِيبين ولا ناكثين.

وعملتْ دوافع كثيرة على انتشار هذا التصوف السنى الذى كان يستمد من تصوف الغزالى فقد كان يُعْنَى بالتربية الخلقية الإسلامية لأتباعه، ولم تعكِّر صفوه شوائبُ التصوف الفلسفى الذى يعلو على أفهام العامة، ونشأ فى ظروف مناسبة فقد اقتحم الصليبيون أبواب الديار الإسلامية، وآن للمسلمين أن يتجمعوا فى وحدات صغيرة وكبيرة، وأيضا فإنه أتاح بطرقه المتعددة لأتباعه ضربا من الانتماء كان يُعْوزهم، ومعروف أن الرغبة فى الانتماء غريزية فى الإنسان، فهو ينتمى إلى أسرته وإلى عشيرته وإلى قبيلته وإلى وطنه وأرضه، فكيف به إذا وجد السبيل ممهَّداً إلى ما يتيح له انتماء روحيا؟ إنه لابد أن يقبل عليه فى شغف، وخاصة إذا لم يجد أمامه عقبات فى اجتيازه إليه مما قد يجعله فوق مستوى إدراكه على نحو ما هو معروف عن التصوف الفلسفى، لذلك جذب التصوف السنىُّ إليه الجماهير وأصبح بطرقه المتنوعة غذاء شعبيا عاما لها، يغذى الأرواح والأفئدة.

ونرى شيخا جليلا معاصرا ومواطنا للشيخين: الرفاعى والجيلانى هو الشيخ عبد الجبار البغدادى ينشر طريقته ببغداد فى جماعات الفتوَّة الفُتَّاك الذين كانوا يُخيفون السُّبُلَ وينهبون الأموال ويعيشون للهو والغناء ، وكانوا يلبسون سراويل تميِّزهم على نحو ما يلبث الصوفية المرقَّعات، واستطاع الشيخ عبد الجبار أن يحيل فتوتهم المسرفة فى الآثام واللذات والمغرقة فى الشر والعدوان إلى فتوة صوفية تملأ الضمير إيثارا للخير وإيمانا وثقة واطمئنانا، وأن يجعل منهم منظَّمة حربية كبيرة تُشْغَفُ بالفروسية، واستنفر جماعات منهم إلى جهاد الصليبيين. وأخذ كثيرون من الشباب المحاربين فى الشام ينتمون إلى هذه المنظمة الصوفية

لابسين سراويلها وناهلين من مائها السَّلْسبيل، وانتظم فيها الخليفة الناصر والسلاطين الأيوبيون ولبسوا سراويلها وشربوا كئوسا من مائها النَّمِير. وظلت هذه الفتوة الصوفية الرفيعة حية أجيالا متطاولة.

وتُوَسْوِس للصليبيين شياطينهم بعد وفاة صلاح الدين أن يهجموا على الديار المصرية، فيُعِدُّوا فى سنة ٦١٥ أسطولا ضخما، وينزلوا دمياط، ويُعْمِلُوا السيف فيمن بقى بها من أهلها، وما تكاد أنباؤهم تصل إلى السلطان الكامل الأيوبى حتى يَسْتَنْفِرَ أخويه: المعظم عيسى صاحب دمشق والأشرف موسى صاحب حلب، وكانوا جميعا قد لبسوا سراويل الفتوة، وتبلغ بهم الحميَّة للدين الغايةَ، فيخرجون للقاء الصليبيين فى جيش جَرَّار. وينوه المؤرخون بمن صحبوهم من شيوخ الصوفية وأتباعهم وفى مقدمتهم الشيخ أبو السعود ابن أبى العشائر، ينفخون فى روح الجند ويملأون قلوبهم حماسة بما وعد الله الشهداء الأبرار من الفوز العظيم، ويقاتلون معهم مستبسلين، ويعصف الجيش بالصليبيين عَصْفا مروعا، ويستسلمون له صاغرين، وتفرّ فُلُولهم إلى البحر المتوسط وما وراءه هاربة من الموت الأحمر المخيف.

وتتكاثر الطرق الصوفية وأَتْباعها بمصر، من مثل الطريقة الأحمدية للشيخ أحمد البدوى والطريقة البرهانية للشيخ ابراهيم الدسوقى، وينزل بها من تونس الشيخ أبو الحسن الشاذلى وينشر فيها طريقته الشاذلية، ويُقْبِل المصريون على الانتظام فيها إقبالا عظيما. وكان أصحاب هذه الطرق وأتباعهم كلما سمعوا نفيرا لحرب الصليبيين استنهضوا الناس وحفزوهم للانضمام فى صفوف المجاهدين، وكثيرا ما كان يخرج الشيوخ بأنفسهم مع الجيوش المقاتلة يحثُّون ويحرّكون ويَدْلَعُون الحميَّة فى القلوب للدين الحنيف على نحو ما حدث فى حملة لويس التاسع ملك فرنسا سنة ٦٤٧ إذ باءت بالإخفاق المرير، فقد جهز أسطولا ضخما لغزو دمياط والديار المصرية، وما كاد يلم بدمياط حتى وجدها خالية من أهلها فتقدم بأسطوله وجنوده إلى المنصورة جنوبيِّها على ضفاف النيل.

وتُعْلَنُ التعبئة العامة فى القاهرة، وتتسابق الألـوف لـنزال أعـداء الإسـلام، وفـى مقدمتهـم شـيوخ الصوفيـة وأتبـاعهم الذيـن يُعَـدُّون بالمئـات، يحملـون السـيوف والرماح والطبول والرايات، ويحدثنا المؤرخون عن كثرتهم وإنه كان مـن بينهـم الشيخ أبو الحسن الشاذلى إمام الطريقة الشاذلية. وبلـغ مـن اسـتثارتهم للجنـود المجاهدين أنهم بمجرد أن لقـوا الصليبيـين هزموهـم هزيمـة سـاحقة، وقتلـوا منهـم مقتلة عظيمة، ولاذ بالفرار لويس التاسع وبعض رفاقه مـن الأمـراء والأشـراف، وأُخِذُوا فى منتصف الطريق إلى دمياط، وسُحبوا على وجوههم إلى سفينة بـالنيل لتنقلهم إلى سجونهم بالمنصورة، وأحدقـت بهـم سـفن الصوفيـة والمجـاهدين فـى موكب ضخم كانت تضرب فيه الصنوج والطبول. وظـل لويـس حَبِيسـا، حتـى رحل مع فلول جيشه التعس إلى بلاده ذليـلا كسـيرا. وليـس مـن ريـب فـى أن الفضل الأول فى هذا الانتصار العظيم إنما يرجع إلى الشيخ أبى الحسن الشاذلى ورفاقه من كبار الصوفية ومريديهم وأتباعهم الذين ملأوا جنـود الجيـش المجـاهد حَمِيَّةً وأنفة أن يطأ الصليبيون ديار الإسلام، حتى استحالوا حَتْفاً مميتاً لهم لا يكـاد يُبْقى منهم ولا يذر.

وبينما تُدَقُّ أعناق الصليبيين ويلفظون أنفاسـهم الأخـيرة إلا بقيـة لهـم فـى عكا إذا طوفان التتار الجارف العاتى يكتسح العالم الإسـلامى الشـرقى. وتحـدث الطامة الكبرى فتسقط بغداد فى سيوله سنة ٦٥٦ ويمضـى الطوفـان فيعـمّ ديـار العراق، وتأخذ سيوله فى اكتساح ديار الشام، ويبدو كـأن أحـدا لا يمكنـه دفـع جَحافله عن مصر وبلاد المغرب، مهما تكن قدرته وقوتـه. وتتصـدَّى مصـر لـرد هذا الطوفان العَرِم، ويخرج جيشـها الباسـل للقائـه بفلسـطين سـنة ٦٥٨ يقـوده السلطان قطـز وبيـبرس البطـل المغـوار، ومعهمـا القـادة الروحيـون مـن العلمـاء والصوفية، ويلتقى الجيش مع التتار فى معركة عين جالوت. وتحدث المعجزة التى طال عليها الانتظار، فقد دارت الدوائر على التّتار، وانحسـر طوفـانهم وارتـدت سيوله بعيـدا إلى مـا وراء ديـار الشـام. ويشـعر بيـبرس بفضـل الفتـوة الصوفيـة

وفتيانها الأشداء فى تلك الموقعة العظيمة، فلا يكاد يدور بعدها عام حتى يلبس سراويل الفتوة وينتسب فى الفتيان نسبا شريفا، وكان قد أصبح سلطانا لمصر والشام.

وكان مما يذكى الحماسة فى نفوس أتباع الطرق الصوفية، فيمزّقون جموع الصليبيين تمزيقا الأشعار التى كانت تُنْشَدُ فى الأذكار، إذ كان يقف دائما منشد بين كل صفين متقابلين يَهُزُّ أوتار القلوب بأشعاره الحماسية الملتهبة، وكان المدد الذى لا ينضب معينه لأناشيد الأذكار بين أتباع الطريقة الشاذلية المدائح النبوية التى نظمها البوصيرى المصرى تلميذ أبى الحسن الشاذلى وأحد مريديه النابهين، وكان قد جلّى فيها على جميع رفاقه وأقرانه وتفوق تفوقا منقطع النظير. وهى ليست مدائح كما يتبادر إلى الأذهان، وإنما هى استنهاض وتحريض على جهاد الصليبيين جهادا ضاريا يملأ عليهم الأرض أهوالا ثقالا، ويحيلهم فيها جثثا وأشلاء ودماء. وأهم مدائحه القلادتان اللتان طارت شهرتهما فى العالم الإسلامي لعصره وبعد عصره إلى اليوم، وهما قصيدتان همزية وميمية، وهو يستهلّ الهمزية بقوله مخاطبا الرسول عليه السلام:

كيف تَرْقَى رقيَّك الأنْبِياءُ   يا سماءً ما طاولَتْها سماءُ

وهو استهلالٌ يدل على الغرض من المدحة، وهو إعلاء محمد صلى الله عليه وسلم، صاحب الحِمى الذى يدافع عنه المسلمون دفاعا مستميتا، على جميع الأنبياء: عيسى صاحب الصليبيين وغير عيسى من المرسلين. وما يلبث أن يلتقى فى القصيدة بابن الفارض فى تصوير الحقيقة المحمدية وأن محمدا هو النور الذى تشع أضواؤه فى كل الوجود. ويمضى فى نحو أربعمائة وخمسين بيتا، يتحدث عن معجزاته الخارقة من مولده إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى. ويحمل على الصليبيين فيما يؤمنون به من نظرية التثليث وعلى اليهود فى قتلهم الأنبياء وعبادتهم العجل، ويشيد فى قوة بجهاد الرسول وجهاد صحابته حتى يستثير

الذاكرين ويدفعهم إلى معارك الصليبيين. وأروع من هذه القصيدة القلادة الثانية الميمية التى تسمى بالبُرْدة، والتى طالما استظهرها المجاهدون فى سبيل الله حينئذ، وضَمُّوها إلى صدورهم كأنها تعويذة أو تَميمة، وهو يفتتحها بقوله الدائر على كل لسان:

أَمِنْ تذكُّر جيرانٍ بذى سَلَمِ مزجتَ دمعا جَرَى من مُقْلَةٍ بِدَمِ

ويمضى فى هذا الحنين الرائع الذى ملك عليه قلبه وكل ما فيه من حب دفين. ويتحدث عن النفس وهواها، ويستشعر جلالا، لا يماثله جلال، أمام الحقيقة المحمدية التى قبس كل رسول من نورها الباهر، ملوِّحا بأنه ينبغى على أتباع كل الرسل من صليبيين وغير صليبيين أن يقدِّسوا هذا النور المحمدى، ويقدسوا صاحبه، ويعتنقوا دينه الحنيف ويبسطوا ألويته على الإنسانية المسيحية الغربية من ورائهم فى كل بلد وكل مكان. ويعرض فى تفصيل معجزات الرسول، وخاصة القرآن الكريم آيته الكبرى الفريدة التى ليس لها مثيل بين معجزات الرسل والأنبياء، ويتحدث عن معراجه فى السموات للقاء ربه. ثم يفيض فى بيان جهاده وجهاد الصحابة معه لأعداء الدين الحنيف من اليهود والمشركين، مشعلا كل ما يستطيع من غضب وموجدة فى نفوس الذاكرين والسامعين، حتى يبطشوا بالصليبيين البطشة القاضية. وتعلق الناس بالبردة والهمزية، وشغفوا بهما شغفا شديدا، فكانوا يتغنون بهما على الطبل والمزمار فى المدن والريف، وقد سيطرتا بروعتهما الفنية على الإبداع الشعرى قرونا متطاولة، مما هيأ لازدهار فن المديح النبوى ازدهارا عظيما.

ولم نتحدث حتى الآن عن جهاد لشيوخ الطرق الصوفية وأتباعهم كانت فُتوحه أعظم شأنا وأبعد خطرا من فتوح جهادهم الحربى الذى كانوا يشتركون فيه مع غيرهم من المجاهدين فى سبيل الله. أما هذا الجهاد فهو خالص لهم وكاد أن لا يشركهم فيه أحد، وقد تجشموا فيه خطوبا هائلة، واقتحموا فيه عقبات

شديدة العسر، واجدين فى ذلك لذة لا يبلغها وصف كلما ذللوا عقبة أو قهروا صعوبة، وأقصد جهادهم السلمى فى نشر الإسلام وراء حدود العالم العربى بآسيا وإفريقيا. وقد ذكرنا آنفا أن صوفية خراسان تجاوزوا فى القرن الخامس الهجرى ثغور الحرب إلى ديار الترك ومنازل قبائلهم يدعونهم إلى الدين الحنيف واستجاب لهم سلجوق وجنوده، وهاجروا من ديار الكفر إلى ديار الإسلام. ومنذ نشأت الطرق الصوفية فى القرن السادس الهجرى أخذت الدعوة إلى الإسلام تنشط خارج حدود العالم الإسلامى القديم نشاطا عظيما، بفضل الجهود الخصبة المثمرة التى بذلها أتباع الطرق الصوفية، إذ تحوَّلوا جَوَّالين يجوبون أواسط آسيا وشرقيِّها وجنوبها وشرقى إفريقيا وأواسطها وغربيها. وكثيرون منهم كانوا يتجوَّلون تجارا أو محترفين بعض الحرف، وليس الاحتراف ولا التجارة المقصد الحقيقى بل المقصد نشر دين الله فى أطراف الأرض مهما كلَّفهم ذلك من العناء المضنى، ومهما اكتنف عملهم من الصعاب.

وفى رأينا أن دقة التنظيم التى سادت الطرق الصوفية هى التى أتاحت لهذا الجهاد الخطير أن يؤتى ثماره وأن يحقق أكبر حظ من النجاح، إذ كان على رأس كل طريقة شيخ وقور، له دائما شخصية صوفية قوية تجعله جديرا بأن يفرض سلطانه الروحى على مريديه وأتباعه، وأن يخضعوا لتوجيهاته وإرشاداته فى الشعائر الدينية والأوراد الخاصة بطريقته. ولا يقف خضوعهم له عند هذا الحد، بل يتعداه إلى شئون حياتهم اليومية. وكان له خلفاء فى حياته وبعد مماته يقومون على الطريقة ونشرها آخذين العهود الوثيقة على المريدين الجُدد بعد إثباتهم ما يدل على إخلاصهم للطريقة وتفانيهم فى واجباتها والنهوض بشعائرها. وسرعان ما يقع على عاتقهم أعباء نشرها فى المدن بين الطبقات العاملة وفى القرى بين الزراع وأهل الريف. وبذلك تغلغلت الطرق الصوفية فى جميع طبقات الشعب واتخذ التصوف طوابع شعبية قوية، وكان أتباع كل طريقة يلتقون فيها على قدم المساواة، لا فرق بين غنى وفقير، ولا بين زارع وصانع،

فالجميع يؤلّف بينهم ولاء دينى لطريقتهم، ويتواصلون كتواصل ذوى الأرحام، تواصلا كان يجمع أبناء كل طريقة على التعاطف والبر والتعاون فى المعيشة وأسباب الحياة. ومن خير ما يصور ذلك ما سجله ابن بطوطة فى القرن الثامن الهجرى برحلته المشهورة عن جماعات من شباب الصوفية رآها منتشرة بكل مدينة وبلدة وقرية فى آسيا الصغرى، ويَحْكِي أن كل جماعة منها كانت تمثل نقابة لطائفة من أهل الحرف، على رأسها نقيب يَبْنى لأبناء نقابته زاوية، ويجعل فيها الفُرُشَ والسُّرُجَ وما يحتاج إليه من الآلات، أما أبناء النقابة فيسعون كل يوم فى طلب معاشهم، وفى المساء يأتون نقيبهم بكل ما اكتسبوه من الدراهم لينفقها على نقابتهم. ويذكر ابن بطوطة أنهم كانوا يَشْتَرُونَ الفواكه والطعام، ويمدون سماطا ويأكلون معا، ثم يُفْضون إلى العبادة، حتى إذا جَنَّ الليل انتظموا فى حلقات الأذكار صفوفا متقابلة، وهم يتمايلون منتشين بذكر الله وبما يسمعون من الأناشيد الصوفية.

وبهذه الروح الخيرة التى تتعمق دخائل النفوس والقلوب مضى كثيرون من الصوفية ينشرون الدين الحنيف باللين والرفق فى الديار البعيدة المجهولة بآسيا وإفريقيا. وكلما نزلوا بلدة عملوا جاهدين على إدخال أهلها فى الإسلام وتكوين جماعة صوفية فيها، وبنوا لها زاوية، ثم أقاموا بجانبها مسجدا لصلاة الجماعة والجمعة حتى إذا أنجزوا ذلك فى بلدة تركوها إلى بلدة ثانية، ونهضوا فيها بنفس الصنيع، وهم فى أثناء ذلك يبعثون ببعض أتباعهم إلى بلدان أخرى، ليؤدوا نفس الدور العظيم. وقد يؤدونه جميعا فى بعض القبائل الكبيرة وعشائرها الكثيرة أو فى بعض الواحات أو فى بعض الجزر أو فى بعض الأدغال والغابات محاولين بكل ما استطاعوا أن ينقذوا كل من يلقونهم من حياتهم الوثنية الضالة إلى حياة روحية سماوية تسيطر عليها قوة قدسية تدبِّر شئون العالم، كما تدبر شئون الإنسان وترقى به إلى فعل الخير، وتنهاه عن ارتكاب الشر واقتراف الموبقات والآثام، وتفتح له أبواب فراديس الجنان.

وكان من أجلّ ما نهض به الصوفية فى القرن السابع الهجرى إدخال التتار فى الدين الحنيف، إذ رأوهم يكتسحون شرقىَّ العالم الإسلامى وأنَّ من الصعب أن يُرَدّ طوفانهم إلى قراره، فصمموا على أن يتغلغلوا فى ديارهم، وأن ينشروا الإسلام فيهم بكل وسيلة، ومضوا يجاهدون فى ذلك محتملين من المشقة والعناء ما يُطاق وما لا يطاق. وحَسِبَ كثير من الناس أنهم لن يستطيعوا أن يوَفَّقوا إلى تحقيق مهمتهم، لما عرفوا عن التتار من جهل وبطش ووحشية، غير أن الصوفية وأتباعهم مضوا فى جهادهم، ولم يَفُتّ فى عَضُدهم ما تعرَّضوا له من الأذى مصبحين ومُمْسِين، ولا ما ذاقوا من البلايا والمحن، فكل ذلك كان يصغر ويهون فى سبيل أغراضهم العليا وغاياتهم المثلى من نشر الإسلام وتعاليمه بين التتار. وما هى إلا أربعون سنة من هذا الجهاد الشاق العنيف بعد سقوط بغداد فى يد هولاكو حتى دخل غازان حفيده فى الدين الحنيف ودخل معه التتار، وكان ذلك فتحا مبينا. وتتوالى فتوح الصوفية فى أواسط آسيا حتى بلاد الصين وحتى مشارفها على المحيط الهادى. وقد زارها ابن بطوطة وتجول فى بلدانها الكثيرة. ومما حكاه أنه كان فى كل مدينة حى كبير ينفردون فيه بسكناهم، وفى كل حى مساجد معمورة بالمصلين وبجوارها زاوية للمتصوفة، وكأنه كان فى كل مدينة هيئة صوفية تُعْنَى بنشر الإسلام وبَثّ تعاليمه الروحية. ومدَّ الصوفية نشاطهم من قديم إلى الهند، مما جعل الجماعات الصوفية تتكاثر هناك فى القرى بين أهالى الريف وفى المدن بين الصناع وأصحاب الحرف.

ومن الهند وجنوبىِّ الجزيرة العربية ركب الصوفية ومن أُشربوا فى قلوبهم روحانيّتهم البَحْرَ إلى الملايو وأندونيسيا وجزر الفيليبين متوسلين باحتراف التجارة إلى نشر دين الله فى كل بلد يضعون أقدامهم فيه، وكانوا يَبنون الزوايا والمساجد لمن يستجيبون لهم، وأخذ الناس فى تلك الأصقاع النائية يدخلون فى دين الله أفواجا. وكان من أهم الطرق الصوفية التى أشاعوها هناك الطريقتان: القادرية والشاذلية. ولم يُدْخلوا الناس فى الإسلام فحسب، بل أدخلوهم فى

الإسلام الصوفى السنى باثّين فيه كل ما استطاعوا من حيوية وحرارة، وهيأوا بذلك لأن يجتمع المسلمون على وحدة إسلامية دون أى فرقة فى تلك الأقطار البعيدة، مستضيئين فى صنيعهم بتعاليم الشريعة وهُداها الساطع المنير.

وكان كل من يُسْهم من الصوفية فى هذه الفتوح السلمية يسهم فيها متطوعا غير شاعر بأنه يحتمل عناء مرهقا ولا بأنه قد يتعرض للأذى فى آناء الليل أو فى أطراف النهار، ولا بأنه قد يوغل فى التضحية حتى ليضحى بحياته، إنما يشعر شعورا عميقا بأنه يؤدى واجبا لدينه وربه ورسوله، وأنه ينبغى أن لا يتخلّف عنه ولا يُحْجم، بل يتقدم إليه فى ثبات وإيمان وتضحية وإخلاص لا يماثله إخلاص. وهو فى ذلك ينكر نفسه أشد الإنكار، فنفسه وشخصه ليس لهما أى وزن، إنما الوزن كله لنشر الدين الحنيف وتعاليمه الربانية فى تلك الديار النائية، وهذا هو السر فى أننا قَلّما نعرف اسما من أسماء هؤلاء الصوفية المجاهدين الصادقين إذ لم يكونوا يبتغون بجهادهم وما غنموا للإسلام من قوى بشرية هائلة ذكرا ولا شهرة ولا مالا ولا دولة ولا أى مغنم دنيوى إنما كانوا يبتغون أجر الآخرة وما أعدَّ الله لأمثالهم من النعيم والثواب المقيم.

وإذا تركنا آسيا إلى إفريقيا رأينا الصوفية ينهضون نهوضا عظيما بنشر الإسلام فى أقطارها الغربية والوسطى والشرقية، وكان من أوائل من تنادى بهذا الواجب الدينى دولة المرابطين بالمغرب الأقصى فى القرن الخامس الهجرى. وفى اسم المرابطين ما يدل على ما فرضته هذه الدولة على نفسها من الجهاد المقدس، وقد مضت تنشر الإسلام فى السنغال وجنوبيّها إلى غانة، وفى أثناء ذلك أقبل ابن تومرت المغربى متأثرا بتعاليم الشيعة والمعتزلة والغزالى، وبثها فى دعاةٍ من حوله أقاموا دولة الموحدين. وكان يعاصره شيخ صوفى كبير، هو أبو مدين، وله تأثير عميق فى الطرق الصوفية التى ظهرت بعده فى البلدان المغربية، وقد انتشرت هناك الطريقتان الشاذلية والقادرية على نحو ما انتشرتا فى الملايو والبلدان الآسيوية، وكان أتباعهما فى تلك الديار يتطوعون للجهاد فى نشر

الدين الحنيف على المحيط الأطلنطي ووراء الصحراء الكبرى فى مجاهل إفريقيا، وكلما نشأت طريقة صوفية جديدة مثل الطريقتين: التيجانيه والإدريسية فى أوائل القرن الماضى تطوع أتباعها فى هذا الجهاد، باذلين جميعا فيه كل ما يستطيعون من عناء، بل لقد كان العناء يزيدهم إمعانا فيه وكلفا به. وقد استطاعوا – على مَرِّ السنين – أن يمدّوا جهادهم إلى كل بقعة فى إفريقيا غربا ووسطا وشرقا، وكلما اكتسبوا للدين الحنيف بقعة من البقاع بنوا لأهلها زاوية يَعْقدون فيها حلقات الأذكار ليلا، كما بنوا لهم مسجدا يقيمون فيه الصلوات الجامعة. ثم يمضون إلى بقاع أخرى ينشرون الإسلام، ويبنون الزوايا والمساجد، وما زالوا ماضين متنقلين ما وسعهم التنقل والمضى فى جهاد لا يعرف حدا يقف عنده، ولا مكانا ينتهى إليه، فقد تعاهدوا عهدا وثيقا أن ترفرف ألوية الإسلام على الإنسانية الإفريقية جميعها، كما رفرفت – وترفرف – ألويته على الإنسانية الآسيوية كلها. ومازالوا يَطْوون الأرض الإفريقية طَيّاً، وفتوحهم تتسع وتمتد رقعها فى الوسط وذات اليمين وذات الشمال، حتى انتشر الإسلام وتألقت أضواؤه فى السنغال وغينيا وسيراليون ومالى وغانة ونيجريا والكامرون وتشاد والنيجر وإفريقيا الوسطى والكونغو وكينيا إلى غير ذلك من أقطار وبلدان إفريقية شتى.

وكل هذه البقاع والشعوب فى إفريقيا وما يقابلها من الشعوب والبقاع فى آسيا مما ألممنا به، فَتحها الصوفية بدون أى سلاح، وبدون أى قوة أو قهر، بل بالرفق والتعاطف والموعظة والأسوة الحسنة، وإذا هم يتسعون بالمخطَّط الجغرافى للعالم الإسلامى، فيضيفون إليه أكثر من نصفه شعوبا وبقاعا وأقطارا. والعَجَبُ العُجاب أنهم نشروا الإسلام فى شعوب أكثر من أن يلم بها إحصاء، ولم يكونوا يعرفون لغاتها أى معرفة، ولا كانوا يفهمون كلامها أى فهم، وكان الطبيعى أن يعجزوا عجزا تاما عن التفاهم والتخاطب معها، غير أنهم لم يُصِبْهم عجز ولا أصابهم وهن، فقد حطموا الأسوار اللغوية التى كانت تفصل بين

لسانهم العربى وألسنة هذه الشعوب بوسائل تقصر أذهاننا اليـوم عـن تصورهـا، وسائل عرفوا بها كيف يَحُلُّون العُقَدَ من ألسنتها، وكيف يجعلون الإسلام يستأثر بقلوبها وبكل ما فيها من عواطف ومشاعر روحية. ومما لا يختلـف فيـه اثنـان مـا كان للعناصر الصوفية من مشاركة قوية فى معارك المقاومة التى خاضتها أقطارنـا العربية مع الاستعمار منذ القرن الماضى، وخاصة فى البلاد المغربية.

ولعلى بكل ما قدمت أكون قد صَوَّرْتُ الدَّوْرَ التاريخىَّ العظيـم للمتصوفـة العاملين الأبرار فى جهادهم وما أفاء الله على أيديهم للإسلام مـن أمـم وبلـدان وأقطار، مما يشهد لهم شهادة بينة قاطعة بأنهم جديرون بكل تجلّة وإكبار.

القاهرة ودورها القيادى
فى
الثقافة العربية

أخذت مصر فى التعرُّب منذ دخولها فى الدين الحنيف، وما زالت تمعن فى تعربها وفى تمثلها للإسلام حتى إذا انتصف القرن الثانى الهجرى ظهر فيها فقهاء مجتهدون. وإن فاتها حينئذ أن يكون منها أحد أئمة المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة: مذهب أبى حنيفة ومذهب مالك ومذهب الشافعى ومذهب ابن حنبل فإنها هى التى أعدّت لانتشار مذهب مالك فى بلاد المغرب، فإن عبد الرحمن بن القاسم المصرى تلميذ مالك فرّع على أصول مذهبه فروعا كثيرة جعلته مقصد طلاب هذا المذهب من كل فجّ، وكان بين طلابه سحنون القيروانى فحمل عنه المدونة فى المذهب المالكى، وعاد بها إلى تونس موطنه وعنه انتشرت فى بلدان المغرب، ولا تزال غالبة على أهلها إلى اليوم. وبالمثل تخرج على يده عيسى بن دينار الإمام الأندلسى فى الفقه المالكى وكثيرون غيره. وتوالى الأندلسيون بعده يأخذون الفقه المالكى عن أئمته المصريين. ولم يلبث الإمام الشافعى أن نزل مصر، وفيها تكامل له مذهبه الفقهى، واحتضنت مصر مذهبه، ونشره أبناؤها فى أطراف الوطن العربى، بحيث أصبح أكثر المذاهب الفقهية الأربعة أنصارا وأتباعا.

وبذلك كان لمصر فى زمن مبكر يد عظيمة فى نشر مذهبين فقهيين كبيرين، وأذاعت حينئذ قراءة للقرآن الكريم هى قراءة عثمان بن سعيد المصرى المعروف باسم وَرْش، وحملت عنه قراءته بلدان الأندلس والمغرب. ولا يزال يُقرأ

بها فى المغرب إلى اليوم. وكأن مصر هى التى أهدت إلى الشمال الإفريقى، مذهبه الفقهى: مذهب مالك، وقراءته للذكر الحكيم: قراءة ورش. وهما رابطتان قويتان بين مصر وبلدان المغرب من قديم. ونشرت مصر إلى ذلك - رواية للسيرة النبوية الذكية، هى رواية عبد الملك بن هشام، وتقبّلها عنها العالم الإسلامى، وهى أوثق المصادر التاريخية لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم. وسرعان ما أنجبت مصر ذا النون الصوفى، وهو يُعَدّ الواضع الحقيقى لأسس التصوف الإسلامى وكل ما يتصل به من المواجد الربّانية.

وتستقلّ مصر عن الدولة العباسية فى زمن الطولونيين والإخشيديين، وتنشط فيها حركة أدبية وعلمية واسعة، حتى ليؤلف الصولى كتابا عن شعرائها، ويؤلف ابن الداية كتابا عن أطبائها ومترجميها، ويؤلف ابن يونس الصدفى كتابا عن علمائها. ويشتهر منهم غير عالم لغوى مثل ابن ولاد الذى طارت شهرته إلى الأندلس، ورحل إليه منذر بن سعيد قاضى القضاة هناك، وعنه أخذ معجم العين للخليل بن أحمد، وهو أول معجم وُضع فى العربية. وكان لا يقلّ عنه شهرة فى علم اللغة والنحو معاصره أبو جعفر النحاس، وكان يحضر مجلس دروسه طلاب من المغرب والأندلس لعل أهمهم محمد بن يحيى الرَّباحى الذى روى عنه كتاب سيبويه، وعاد به إلى قرطبة موطنه، وأخذ يدرسه لتلاميذه . وظل نحاة الأندلس بعده يتوارثون نسخته شارحين لها، ومعلقين عليها. وكأن مصر هى التى أعدّت الأندلس لنهضة كبرى فى دراسات اللغة والنحو، كما أعدّت المغرب والأندلس لنهضة كبرى فى دراسة الفقه المالكى.

وينزل الفاطميون مصر فى منتصف القرن الرابع الهجرى ويؤسسون بها القاهرة ودولتهم التى ظلت نحو مائتى عام، والتى استعادت مصر فى أيامها مجدها القديم فى عصر الفراعنة وما كان لها من سيادة وهيبة، إذ امتد سلطانها من أواسط إفريقيا الشمالية إلى نهر الفرات، وقد أخذت تتحوّل إليها - أو كادت - زعامة العالم العربى، وتتعلق بها الآمال، وفى ذلك يقول المقدسى الذى

زارها في أواخر القرن الرابع الهجرى: "هى الإقليم الذى افتخر به فرعون على الورَى. أحد جناحى الدنيا، ومفاخره لا تحصى، مصره قبّة الإسلام، ونهره أجل الأنهار، وبِخَيْراته تُغْمَرُ الحجاز، وبأهليه يبهج موسم الحاج، وبِرُّه يعمُّ الشرق والغرب، وقد وضعه الله بين البحرين، وأعلى ذكره فى الخافقين، حسبك أن الشام – على جلالتها – رُسْتاقه (بستانه) والحجاز – مع أهلها – عياله".

وبمجرد أن وضع جوهر الصقلى قائد الفاطميين قدميه بالفسطاط أخذ فى بناء القاهرة وبنى بها الجامع الأزهر أكبر جامعة إسلامية منذ بنائه إلىاليوم. ويقول المقدسى إنه رأى فى جامع الفسطاط وقت العشاء مائة مجلس وعشرة من مجالس العلم المختلفة، أو بعبارة أخرى أكثر من مائة مُحاضِر يحاضرون الطلاب فى مختلف فروع الثقافة، فما بالنا بما كان من مجالس العلم فى الجامع الأزهر. وعلى نحو ما اهتم الخلفاء الفاطميون بالجامع الأزهر اهتموا بإنشاء المكتبات الضخمة، وأحضروا إليها أمهات الكتب من العالم الإسلامى منفقين عليها أموالا طائلة، ومن أهم مكتباتهم المكتبة التى أقامها العزيز ثانى خلفائهم، ويقول المقريزى إنه كان بها ستمائة ألف كتاب، ويذكر أنه كان بها من معجم العين النفيس المنسوب إلى الخليل والسابق ذكره نيف وثلاثون نسخة وكان بها من تاريخ الطبرى الضخم نيف وعشرون نسخة، وكانت مكتبة ابنه الحاكم التى سميت باسم دار العلم أضخم وأعظم، وقد تحول بها إلى جامعة علمية كبرى، فالكتب وقرّاؤها ونُسَّاخها فى جانب، والعلماء من الفقهاء والمحدثين واللغويين وغيرهم فى جانب آخر يدرسون للطلاب شتىَّ العلوم والفنون.

وطبيعى أن تنبثق فى القاهرة نهضة أدبية وعلمية رائعة، بفضل إغداق الخلفاء الفاطميين الأموال والرواتب على العلماء والأدباء، وتسامع نظراؤهم فى العالم العربى بخيراتها وثرائها فأقبلوا عليها بالعشرات، نذكر من شعرائهم قبيل زمن الفاطميين المتنبى، وفى زمنهم نزلها منهم ابن هانئ الأندلسى وأبو الرقعمق الشامى صاحب المجون والنوادر وصريع الدلاء البغدادى الناسج على منواله

وأبو الصلت أمية بن عبد العزيز الأندلسى المتفلسف وطلائع بن رزيك البغدادى وعمارة اليمنى. أما العلماء الذين اتخذوها دارا لهم ومستقرا فلا يكادون يحصون لكثرتهم، منهم الخراسانى والأندلسى ومن ينتسبون إلى أوطان شتى بين خراسان فى شرقى العالم الإسلامى والأندلس فى غربيه، نذكر منهم طاهر بن غلبون الحلبى شيخ المقارئ المصرية تلميذ أبى على الفارسى، وقد نُشر فى القاهرة حديثا كتابُ أستاذه فى علل القراءات السبع، وإحدى النسختين اللتين اعتمد عليهما الأساتذة الأجلاء فى نشر الكتاب وتحقيقه بخطه، وهى لذلك نسخة نفيسة غاية النفاسة. ونزلها من الفقهاء كثرة من جميع المذاهب الفقهية، نكتفى بأن نذكر منهم القاضى عبد الوهاب بن على البغدادى أحد أعلام المذهب المالكى وأئمته المجتهدين، وقال من ترجموا له: إنه تحول إلى مصر لضيق حاله ببغداد، فأُكْرِمَ بها، وتموّل، وسعد جدا، وسرعان ما أدركه الموت، فكان يقول فى مرضه: لا إله إلا الله عندما عشنا متنا. وممن نزل القاهرة من المغرب أبو العباس الفاسى، وكان حجة فى القراءات. وحين أخذ نجم النورمان يعلو فى صقلية قصد القاهرة كثيرون من أبنائها واتخذوها وطنا ومنزلا، نذكر منهم ابن القطاع الصقلى الذى ولد ونشأ فى صقلية وقرأ اللغة والأدب على علمائها، وأجاد فى اللغة والنحو غاية الإجادة، رحل عن موطنه حين أشرف على تملكه الفرنج ونزل القاهرة وبالغ أهلها فى إكرامه. ونزل بها عَلَمُ الحديث الذى لم يكن يبارى فى زمنه: الحافظ السِّلفى الأصبهانى الإيرانى، ولم يكن فى عصره مثله، وبنى له الوزير العادل على بن السلار وزير الخليفة الظافر الفاطمى مدرسة بثغر الإسكندرية، وكان يفد عليه طلاب الحديث النبوى من كل قطر.

ويقول ناصر خسرو الرحالة الإيرانى الذى زار القاهرة فى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى إنه رأى بها طائفة من أبناء الملوك والأمراء الذين جاءوا من أطراف العالم مثل أبناء ملوك جورجيا وملوك الديلم وأبناء خاقان تركستان. وهم جميعا إنما جاءوا لينهلوا من منابع الثقافة فى القاهرة. ويقول

ناصر خسرو أيضا إن مَنْ رآهم فى مسجد الفسطاط من طلاب العلم المصريين والغرباء كانوا لا يقلّون فى تقديره عن خمسة آلاف. وكأن القاهرة أصبحت بمساجدها وعلمائها ومكتباتها الضخمة جامعة كبرى لطلاب العلم من جميع البلدان الإسلامية، فهم يقصدونها ويجلسون إلى أساتذتها يأخذون عنهم ويتزودون بمختلف العلوم والفنون. ويذكر المقدسى أنه رأى حلقة أبى بكر النعالى مليئة بالطلاب، وكانت تدور فى الجامع على سبعة عشر عمودا من كثرة من يحضرها من الطلاب، وإليه كانت الرحلة وإمامة المذهب المالكى بالقاهرة. وكثيرا ما تلقانا هذه العبارة عن العلماء في الزمن الفاطمى إن يقال عن هذا العالم أو ذاك: إليه كانت الرحلة، فالطلاب يفدون عليه من كل قطر ليتزوّدوا من علمه.

وكان الفاطميون يهتمون بالفلسفة وما يتصل بها من المنطق وعلوم الطب والطبيعة والرياضيات، واشتهر الخليفة الفاطمى "الحاكم" بمرصد النجوم الكبير الذى أقامه وأعدَّه خير إعداد، مما جعل أكبر علماء الرياضة فى زمنه: ابن الهيثم البصرى البغدادى يرحل إلى القاهرة، ليعرض على علمائها فى الرياضيات والطبيعيات بحوثه ، وما إن نزلها حتى ارتضاها موطنا له إلى آخر عمره، ويقول من ترجموا له: لم يكن يماثله أحد من أهل زمانه فى العلم الرياضى، وكان كثير التصنيف ولخص كثيرا من كتب جالينوس فى الطب ومن كتب أرسطو فى الفلسفة، ويقول مترجموه إنه كان يكتب لتلاميذه من المصريين إقليدس والمجسطى كل سنة، ويسوق مترجموه له عشرات الكتب والرسائل، وقد استطاع أن يكتشف خلال بحوثه فى القاهرة لأول مرة نظرية انعكاس الضوء على نحو ما يوضح ذلك كتابه «المناظير» وهو يُعَدُّ بحق رائد علم الضوء الحديث، فقد تُرْجم كتابه إلى اللاتينية ترجمات كثيرة، وعليه بنى الغربيون نظرياتهم فى هذا العلم العربى المصرى، ويقال إنه عرض على الخليفة الحاكم مشروعات لتنظيم فيضان النيل واستغلال مياهه فى أعمال الرى. ولم يلبث أن ظهر فى القاهرة طبيب من

أبنائها يسمى ابن رضوان، سار ذكره في الآفاق، ورحل إليه كثيرون يأخذون عنه ويتتلمذون عليه ويتخرجون أطباء على يديه، وقد تُرجمت إلى اللاتينية شروحه على بعض مصنفات جالينوس وبطليموس، وله كتاب نفيس فى علم الصحة سماه «دفع مضار الأبدان فى أرض مصر». وكان يعاصره طبيب بغدادى نصرانى يسمى ابن بطلان، لم يكن فى بغداد أطبّ منه، وقد جعل همه مراسلة ابن رضوان فى الطب ومسائل الفلسفة، ويقول معاصروهما: بينهما مراسلات عجيبة ومكاتبات بديعة غريبة. ورأى ابن بطلان أن يرحل إلى هذا الطبيب المصرى الذى طارت شهرته فى العالم العربى، فسافر من بغداد إلى القاهرة، ودخلها سنة ٤٤١ للهجرة، وأقام بها ثلاث سنوات يختلف فيها إلى مجالس ابن رضوان، وقد دارت بينهما مناظرات ومحاورات كثيرة فى الطب والأدواء وأنواع العلاج.

وعلى هذا النحو كانت القاهرة فى أيام الفاطميين مركزا قياديا للفكر العربى، وأخذت تؤثر آثارا كبارا فى مضمار الحياة العلمية الخالصة، ولم يقف تأثيرها على زمن الدولة الفاطمية وما امتد من ورائها شرقا وغربا فى وطننا العربى الكبير، فقد تجاوز تأثيرها هذا الوطن وذلك الزمن إلى الغرب فى مطالع العصر الحديث إذ أكب علماؤه منذ أواخر العصور الوسطى على ترجمة آثارها العلمية والفلسفية والإفادة منها فى العلوم الرياضية والطبية والطبيعية.

وتسقط الدولة الفاطمية فى سنة ٥٦٧ للهجرة ويعتلى أريكة مصر صلاح الدين الأيوبى مؤسساً بها الدولة الأيوبية، وقد استطاع أن يضم تحت صولجان القاهرة دولة ضخمة تمتد من النيل إلى الفرات، وتوالت انتصاراته المجيدة على الصليبيين فى حِطّين وغير حطين ومزّقهم شر ممزَّق. وانبعثت لعهده وعهود خلفائه من أهل بيته نهضة أدبية وعلمية واسعة بالقاهرة، ضاعفت إسهامها فى الفكر العربى، وجعلته يدين لها بالكثير بفضل أبنائها ومن انضم إليهم من أبناء البلاد العربية. وكان فى طليعة من هاجروا إليها القاضى الفاضل البَيْسانىّ، نزلها،

وهو شاب، فى أواخر أيام الفاطميين والتحق بدواوينهم يتمرن فيها على إجادة الكتابة، حتى إذا خلصت لصلاح الدين اصطفاه وزيرا له واتخذه كاتبه المفضل، وكان كاتبا بارعا، وبلغ من براعته أن اختار لنفسه طريقة فى كتابة الرسائل خَلَفَتْ طريقة ابن العميد فى الأسلوب الكتابى التى كانت شائعة فى الشرق والغرب العربيين. وما إن ظهرت طريقة القاضى الفاضل حتى تركت مكانها لها فى أقلام الكتاب وحلت محلها، وظلت الطريقة الفاضلية القاهرية هى المتحكمة المسيطرة على الكتّاب فى جميع البلدان العربية حتى العصر الحديث. ورحل للعمل مع القاضى الفاضل وفى دواوينه كثيرون من أدباء البلاد العربية لعل أهمهم العماد الأصبهانى صاحب التصانيف البديعة فى الأدب والتاريخ، وله فى فتح صلاح الدين لبيت المقدس كتاب فى مجلدين، ولم يكن كاتبا فحسب بل كان أيضا شاعرا، وله ديوان رسائل وديوان شعر فى أربع مجلدات. وكانت الموشحات قد ظهرت فى الأندلس غير أن الشعراء هناك لم يضعوا لها قوانينها العروضية، فتكفل ابن سناء الملك القاهرى شاعر صلاح الدين المعروف بوضع هذه القوانين فى كتابه «دار الطراز» وهو يحل فى ذلك محل الخليل بن أحمد فى وضعه لقوانين الشعر العربى وعروضه. وكان لذلك أثر بعيد فى شيوع هذا الفن الأندلسى فى المشرق، إذ عرفه الشعراء فيه أدق معرفة، وأخذوا ينشطون فى نظمه.

وعُنى الأيوبيون بإنشاء المدارس والإغداق على العلماء من كل صنف، مما جعل أولو العلم فى الوطن العربى يتوافدون على القاهرة من كل صَوْب، وخاصة من صقلية التى استولى عليها النورمان ومن الأندلس التى أخذت تسقط مدنها فى أيدى الإسبان. ومن الأعلام الذين نزلوها الشاطبى الأندلسى نزلها فى سن الرابعة والثلاثين، وسرعان ما رعاه القاضى الفاضل ورتّبه بمدرسته بالقاهرة متصدّرا لإقراء القرآن الكريم وقراءاته، وله فيها قصيدته «حِرْزُ الأمانى ووجه التهانى» فى ألف ومائة وثلاثة وسبعين بيتا، أبدع فيها كل الإبداع، وهى عمدة

من يشتغلون بالقراءات إلى اليوم. ومن الأندلسيين الذين اتخذوا القاهرة موطنا لهم الحافظ المحدث ابن دِحْية البلنسى مؤدب السلطان الكامل الأيوبى، فلما تملك الديار المصرية نال به ابن دحية دُنْيَا ورياسة، وجعله متصدِّرَ دارِ الحديث التى بناها والتى تسمى بالكاملية. ومن علماء الأندلس نزلاء القاهرة ابن البيطار المالقى أستاذ علماء النباتات والأعشاب، وحين نزل القاهره التحق بخدمة السلطان الكامل الأيوبى فجعله رئيسا على سائر العشَّابين، واتخذه طبيبا له، حتى إذا توفى ظل طبيبا لابنه السلطان الصالح، وكان صيدليا بارعا وله فى الصيدلة والطب كتاب «الجامع فى الأدوية المفردة»، ذكر فيه ألفا وأربعمائة صنف من الأدوية المختلفة مرتبة على حروف المعجم، ويقال إنه سجل فى هذا الكتاب ثلاثمائة صنف جديد من الأدوية المختلفة لم يسبقه إليها طبيب ولا صيدلى، وله كتاب مختصر فى العقاقير سماه كتاب «المغنى فى الأدوية المفردة». ولعل فيما أسند إلى ابن البيطار وابن دحية والشاطبى من وظائف ما يشير بوضوح إلى أن القاهرة فى الحقبة الأيوبية لم تكن مطمح أنظار العلماء فى أقطار العالم العربى فحسب، بل كانت تحسن استقبالهم، بل كانت تضع النابهين منهم فى أعلى مناصب العلم، شعورا عميقاً بأنها وطن العرب جميعا. وعَرفتْ حينئذ نظام المدن الملحقة بالجامعات أو بالمدارس كما كانوا يسمونها حينئذ، ولم يكن ينزل فيها العلماء الغرباء فحسب، بل كان ينزلها أيضا طلاب العلم الوافدون من الأقطار العربية البعيدة، ولم يكن ذلك قاصرا على مدارس القاهرة وحدها، فقد كان يعم أيضا مدارس الإسكندرية والقادمين عليها من بلدان المغرب وصقلية والأندلس. ويقول ابن جبير الرحالة الأندلسى المعروف الذى زار مصر لعهد صلاح الدين إن كل من يفد من الأقطار النائية من الطلاب يجد مأوى أو مسكنا يأوى إليه وإجراء يقوم به فى مطعمه وجميع أحواله ومدرسا يعلّمه الفن أو العلم الذى يريد تعلمه. ومن أعلام البغداديين الذين نزلوا بها عبد اللطيف البغدادى المؤرخ المتفلسف، نزلها بأخرة من القرن السادس وله فيها كتاب فى

وصفها ووصف آثارها غاية فى النفاسة. ومن البغداديين الذين نزلوها فى زمن الأيوبيين السيف الآمدى أكبر علماء الأصول - غير منازع - فى العهود الماضية، رحل إلى القاهرة وتولى الإعادة بالمدرسة المجاورة لضريح الإمام الشافعى، ثم تصدر للدرس والإملاء بالجامع المظفرى. ومن الأسر المغربية التى نزلت القاهرة حينئذ بنو القسطلانى، وهم فى الأصل من قسطيلية جهة من أعمال إفريقية فى المغرب، ومنها كثيرون اشتهروا فى الزمن الأيوبى والأزمنة التالية بالفقه والحديث النبوى والتأليف فيهما والتصنيف.

وتتحول مقاليد الحكم فى مصر من أيدى الأيوبيين إلى أيدى المماليك ويتوالى سلاطينهم عليها من سنة ٦٤٨ إلى سنة ٩٢٣ للهجرة فى مجموعتين كبيرتين هما المماليك البحرية الذين استمروا حتى سنة ٧٨٤ والمماليك البرجية الذين خلفوهم. وعهد هذه الدولة فى مصر والقاهرة عهد مزدهر سواء من حيث المجد السياسى والحربى أو من حيث المجد العلمى والأدبى، فقد بسطت مصر سلطانها على الشام والأراضى المقدسة بالحجاز، وطردت الصليبيين من الشام نهائيا، وصدَّت سيول التتار المتدافعة من الشرق بعد تخريبهم لبغداد سنة ٦٥٦ للهجرة، وموقعة عين جالوت التى حطمهم فيها الظاهر بيبرس حطما مشهورة، وظلوا يعاودون الإغارة على الشام مرارا حتى سنة ٨٠٢ ومصر تسحق جموعهم سحقا.

ولم تصبح القاهرة حامية دار الإسلام فى هذا العهد فحسب، فقد أصبحت أيضا حامية الأدب والعلم والحضارة العربية التى دكَّ التتار حصونها فى الشرق، كما دك الإسبان قلاعها فى الغرب أو بعبارة أخرى فى الأندلس مما جعل الأدباء والعلماء فى إيران والعراق شرقا والأندلس غربا يلجئون إلى القاهرة ومصر حيث الأمن والرخاء والثراء، وحيث يمكن أن يتفرغوا للأدب والعلم. ولم يدخر المماليك جهدا فى إمداد هذه النهضة بالأموال الطائلة. وأتاح ذلك للقاهرة أن تقود بقوة الحضارة العربية بجميع فروعها الأدبية والعلمية والفنية وأن تتخذ كل

الأسباب لنموها وازدهارها إلى أبعد الغايات.

وليس من غرضنا الآن أن نتحدث عن نهوض القاهرة بالآداب وا
العربية، فذلك يستنفد المجلدات، وإنما نكتفى بأن نذكر أنها حين رأت صم
الدراسات الدينية واللغوية والعلمية الخالصة تنهار فى الشرق أمام غارات ا
وفى الغرب أمام غارات الإسبان أحست فى عمق أن من واجبها أن تدوّن
الدراسات خشية ضياعها، وانبرى لذلك أعلام منها كثيرون يُعْنَوْن ي
الأمهات والأصول فى التراث العربى كما يعنون بتلخيص العلوم، وكثي
يعودون إلى ما يختصرونه بالشرح، ومن هنا اتسعت فكرة المتون الع
وشروحها وشروح الشروح المسماة بالحواشى، ويكثر أن تتحول الحاشي
العلم المختصر إلى ما يشبه دائرة معارف كبرى تسجَّل فيها آراء العلماء
اختلاف الأزمنة وتفاوت البلدان. وامتازت القاهرة حينئذ بكتابة دوائر مع
كبيرة تجمع مواد فنون كثيرة، على نحو ما هو معروف عن كتاب «نهاية الأ
للنويرى، وهو موسوعة ضخمة أدبية علمية تاريخية إذ يقع فى أكثر من ث
مجلدا، ومثله كتاب «مسالك الأبصار» لابن فضل الله العمرى، وهو مو
أدبية جغرافية علمية، ويقع فى بضعة وعشرين مجلدا، ومثلهما «صبح الأعش
للقلقشندى، وهو فى أربعة عشر مجلدا، ويعرض كل ما اتصل بالكتابة والر
الديوانية من معارف أدبية وتاريخية وجغرافية، وهو أشبه بدائرة معارف لل
العربى سياسية تاريخية جغرافية.

وكثيرون يظنون أن القاهرة لم تكن تعنى حينئذ بالفلسفة وعلوم الأ
والكيمياء والرياضة، وهو ظن غير صحيح، فقد أهدت إلى الطب والفل
طبيبها الفذ ابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الثانية، وهو سَبْقٌ علمى
على ما كان بالقاهرة من نهضة علمية خالصة، ونرى أبا حيان الغرناطى
القرن الثامن الهجرى يشكو من أن المصريين لزمنه يشتغلون بالفلسفة، مما
على أنه شعر بأن اشتغالهم بها حينئذ يعلو على اشتغال مواطنيه من الأندلس

وكانت القاهرة تضم إلى صدرها فى هذا التاريخ علماء العالم العربى جميعا من متفلسفة وغير متفلسفة، وقصة استيطان العلماء لها من كافة البلاد العربية والإسلامية أوسع من أن نعرض لها فى صحف معدودة، ومن يرجع إلى كتاب «حسن المحاضرة» للسيوطى وما يعرض فيه – على الترتيب الزمنى – من أسماء الأئمة المجتهدين وحفاظ الحديث النبوى وفقهاء المذاهب الأربعة وأئمتهم من الشافعية والمالكية والحنفية والحنابلة وأئمة القراءات والصوفية وعلماء النحو واللغة وأصحاب المعقولات وعلوم الأوائل والحكماء والأطباء والمنجمين والوعاظ والمؤرخين والشعراء والأدباء، مَنْ يرجع إلى هذه الأسماء يرى بوضوح أنه لم تبق بلدة فى العالم العربى والإسلامى إلا وأهْدَت إلى القاهرة أفلاذ أكبادها من طلاب العلم وشيوخه وهواة الأدب والشعر.

ولابد أن نلاحظ أن مصر والشام حينئذ كانتا دولة واحدة، ولذلك كثر نزول الشاميين بالقاهرة طلاباً وشيوخا، ينهلون من ينابيعها العلمية الثرَّة، وحسبنا أن نمثل ببعض أعلامهم، بادئين بالمؤرخين من مثل ابن العديم مؤرخ حلب موطنه وأبى شامة المقدسى مؤرخ دولتى نور الدين وصلاح الدين وابن واصل مؤرخ الدولة الأيوبية، وقد أرسله السلطان الظاهر بيبرس إلى منفرد بن فريدريك الثانى صاحب صقلية فى سفارة، ويلقانا بعده الذهبى صاحب سير أعلام النبلاء وطبقات الحفاظ، والصفدى المتولى ديوان الإنشاء بالقاهرة صاحب «الوافى بالوفيات»، وهو موسوعة ضخمة فى تراجم الأدباء والعلماء من كل صنف، وابن حجر العسقلانى، وله كتب شتى فى التاريخ والتراجم، والمقريزى البعلبكى الأصل صاحب الكتاب الرائع: «الخطط» أو كما سماه: «المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار» وهو موسوعة كبرى عن مصر ونيلها ومدنها وآثارها وعن القاهرة وميادينها وأحيائها وحاراتها ودروبها وأزقتها وبركها وحماماتها وقصورها وفنادقها ومارستاناتها وأسواقها وصناعاتها ومدارسها ومكتباتها. ودائما يذكر مع كل مسجد وشارع وقصر المؤسس الأول له، وفى

تضاعيف ذلك يبسط التاريخ السياسى لمصر والحركة العلمية والأدبية والحياة الاجتماعية والدينية فى القاهرة، مصورا تصويرا مفصلا ما كان بها من أزياء وعادات وأعياد. والكتاب فى مجموعه صورة حية نابضة لحياة القاهرة على مر التاريخ. ومن أعلام الأدب الشاميين نزلاء القاهرة الشهاب محمود الحلبى صاحب ديوان الإنشاء للظاهر بيبرس. ومن فقهاء الشام الأعلام الذين استوطنوا القاهرة العز بن عبد السلام، نزلها فى عهد السلطان الصالح آخر سلاطين الدولة الأيوبية، وكان قد بنى بالقاهرة مدرسته الصالحية، ففوَّض إليه تدريس الشافعية، وما إن استقر به المقام فى القاهرة حتى أكرمه حافظ الديار المصرية وزاهدها عبد العظيم المنذرى وتنازل له عن منصب الإفتاء وكان العز يجلُّه ويحضر حلقته مع طلابه ويسمع عليه الحديث. وإنما ذكرنا ذلك لندل على أن نزلاء القاهرة من العلماء لم تكن تكفل لهم المساكن والرواتب فحسب، بل كانوا يكرَّمون غاية التكريم فهم يتصدّرون التدريس فى مدارس الفقه والحديث وغيرها، وهم يتولون أرفع المناصب الدينية لا منصب القضاء فحسب، بل أيضا منصب الإفتاء. وللشيخ العزّ بن عبد السلام موقف مع سلاطين المماليك والمماليك عامة يدل أكبر الدلالة على ما ناله العلماء من مكانة حينئذ وكيف كانوا يجهرون بالحق غير مبالين بسلطان سوى سلطان الحق نفسه، فإن الشيخ أعلن فى مجالسه ومحاضراته أنه لم يثبت عنده أن المماليك أحرار وهم لذلك ملك لبيت مال المسلمين، وتمَّ له ما أراد إذ اضطر المماليك أن يصدعوا لرأيه، فنادى عليهم واحدا واحدا، وغالى فى ثمن تحريرهم، وقبضه وصرفه فى وجوه الخير. ومن تتمة هذا الموقف الرائع أنه حين أراد الظاهر بيبرس بطل موقعة عين جالوت أن يأخذ البيعة لنفسه فى القاهرة بالسلطنة تعرض له قائلا: لا أبايعك حتى تثبت عندى حريتك وأن سيِّدك البندقدار قد أعتقك، فاستحضر بيبرس شهودا شهدوا بعتق البندقدار له فبايعه. وإنما سقنا ذلك شاهدا على ما كان للعلماء المصريين حينئذ ومَنْ ينزل بجوارهم من علماء العالم العربى من منزلة رفيعة تعلو منزلة السلاطين.

وممن نزل القاهرة من فقهاء الشام الإمام المجتهد ابن تيمية، وله مع علمائها مناظرات مشهورة، وتولى التدريس فى مدرسة أنشأها الناصر محمد بن قلاوون، ونعم حينئذ بما كان ينعم به فقهاء القاهرة من الحرية فى إبداء الرأى الصحيح وإعلاء كلمة الحق والدين، ويقال إن السلطان الناصر طلب إليه صكا بفتوى تجيز له أن ينتقم من أعدائه شر انتقام، فأبى عليه ذلك إباء شديدا. ولزمه فى نزوله بالقاهرة أنبغ تلاميذه ابن قيم الجوزية.

وإذا تركنا علماء الشام وأدباءها النازلين بالقاهرة إلى علماء العراق وأدبائها وجدنا فى مقدمة من نزلوا مصر منها ابن خلكان أكبر كتاب التراجم على نحو ما يبدو فى كتابه النفيس «وفيات الأعيان» وقد نزل القاهرة سنة ٦٣٦ وابتدأ تأليف كتابه فيها سنة ٦٥٥ وظل سنوات طويلة يتمّ تصنيفه وتنقيحه حتى سنة ٦٨٠. ونزل القاهرة شابا بعده ابن دانيال الموصلى، وكان طبيبا للعيون، والطريف أنه تمصَّر تمصرا كاملا، إذ تمثل الروح المصرية الفكهة أروع تمثّل، وقد مضى يصورها أو يصدر عنها فى ثلاث مسرحيات لعل أبدعها مسرحية «طيف الخيال» وهى تعرض مشكلة "الخاطبة" فى العصور السابقة، وكيف كانت تزيّف حقيقة العروسين، فى كثرة من المشاهد المضحكة، وهى بالعامية المصرية. والتزم فيها ابن دانيال السجع والمحسنات البديعية. ونزل القاهرة أكبر شعراء العراق فى هذا الزمن ونقصد صفى الدين الحلى الذى دخلها فى زمن السلطان الناصر محمد بن قلاوون، ومدحه مدائح رائعة. وأشار عليه الناصر بجمع ديوانه فوجد ذلك فرصة سانحة كى يذيع شعره من القاهرة، أكبر حاضرة للأدب فى عصره. وكأن ما تتمتع به القاهرة الآن من ذيوع منشوراتها فى البلاد العربية كان معروفا لها من قديم، ولذلك رأى صفى الدين أن ينشر منها فى العالم العربى ديوانه، حتى يتسع نشره إلى أقصى غاية. ويمنيّون وحجازيون كثيرون كانوا ينزلون القاهرة حينئذ طلبا للعلم ومدارسته، وأيضا من الشاطئ الإفريقى المقابل لخليج عدن على نحو ما هو معروف عن الزَّيْلعى

شارح الكنز الذى قدم من زيلع إلى القاهرة فى شبابه، ودرس على علمائها الأحناف، ثم أصبح مدرسا ومفتيا فى مذهبه الحنفى. وحتى علماء الروم فى آسيا الصغرى كانوا ينزلون القاهرة يتزودون من علمائها ومكتباتها مثل ابن عربشاه صاحب «عجائب المقدور فى نوائب تيمور» وهو فى تاريخ تيمورلنك الفاتح المغولى.

ونزل القاهرة أيام المماليك كثيرون من مؤرخى الأندلس ومحدثيها ومتصوفتها ولغوييها، نذكر منهم ابن سعيد صاحب كتاب «المغرب فى حلى المغرب»، وقد نشر منه القسم الخاص بالأندلس وبالفسطاط والقاهرة. ومنهم ابن سيد الناس وأبوه وله سيرة نبوية بديعة. ومنهم البرزالى الإشبيلى المؤرخ. ومنهم القرطبى صاحب التفسير المشهور. ومنهم أبو حيان الغرناطى الذى مر ذكره، درس العلوم الإسلامية واللغوية على علماء الأندلس وسمع الكثير من شيوخ المغرب والإسكندرية، ونزل القاهرة وتتلمذ لشيوخها ونال إجازاتهم فى الحديث والقراءات والتفسير والنحو، واستوى عالما كبيرا فى عصره، ودرس للطلاب غير علم، درس النحو ودرس الحديث فى المدرسة المنصورية ودرس القراءات، وهو مؤلف موسوعى، وله فى التفسير البحر المحيط فى ثمان مجلدات ضخام، وله فى النحو «ارتشاف الضرب» أى عسل النحل وهو فى ستة مجلدات. ونلتقى بكثيرين من طلاب المغرب وعلمائه، منهم ابن آجروم الصنهاجى المشهور بكتابه الصغير فى النحو «الأجرومية» وكان قد درس فى القاهرة وثقف فيها النحو. ومنهم ابن منظور صاحب لسان العرب أهم معاجم العربية وأوسعها مادة لغوية. ومنهم ابن خلدون التونسى المشهور، مؤسس علم الاجتماع غير منازع، وله اليد الطولى فى التاريخ وغيره من الفنون. نزل القاهرة فى أواسط العقد التاسع من القرن الثامن ودرّس فى الأزهر وولاّه السلطان برقوق قضاء المالكية، وانقطع للتأليف والتدريس حتى لبى نداء ربه سنة ٨٠٨.

وبينما القاهرة تنهض خير نهوض بدورها القيادى فى الثقافة العربية إذ العثمانيون ينزلونها فى سنة ٩٢٣ ويُظلّها هي والشام لواؤهم، وسرعان ما يُظلُّ العراق والجزيرة العربية وليبيا وتونس والجزائر، ولم يكن العثمانيون أصحاب حضارة إنما كانوا أصحاب غَزْو وحرب، مما جعل الحضارة العربية وكل ما اتصل بها من علوم وفنون وآداب تنتكس فى عهدهم انتكاسا شديدا، إلا ما كان من جذوة ظل يضطرم شررها الثقافى فى الأزهر وظلت نارها لا تخبو أبدا، مما أتاح للقاهرة أن يظل لها غير قليل من مكانتها وأن تظل موئلا وملاذا لطلاب العلم وعلمائه فى كل قطر عربى من الخليج إلى المحيط، فقد توافد عليها منهم كثيرون يتعلمون فى الأزهر، حتى إذا نضجوا علميا تحلّق الطلاب فيه وفى غيره من المساجد حولهم يأخذون عنهم ويدرسون، أو رجعوا إلى بلدانهم يعلمون ويلقّنون تلاميذهم ما تعلموه. وحسبنا أن نذكر من مشاهيرهم ابن طولون الدمشقى ومرعى الكرمى المقدسى المؤرخين وبهاء الدين العاملى صاحب كتاب الكشكول، وقد ألفه فى القاهرة، وداود الأنطاكى صاحب «التذكرة» وهى موسوعة طبية، وعبد القادر البغدادى صاحب «خزانة الأدب» وابن حجر الهيثمى المكى الأزهرى الفقيه، والسيد مرتضى الزبيدى اللغوى صاحب شرح القاموس المحيط المسمى «تاج العروس»، والمقرى التلمسانى المغربى أكبر مؤرخى الأندلس على نحو ما يتضح فى كتابيه «نفح الطيب» و «أزهار الرياض». ولعل فى كل ما قدمت ما يصور كيف ظلت القاهرة – طوال الحقب الإسلامية قبل العصر الحديث – حامية للثقافة العربية وراعية لها ولأعلامها الأفذاذ فى الوطن العربى الكبير.

– ٢ –

ولا نكاد نصل إلى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى حتى تُفْجَأ القاهرة ومصر بالحملة الفرنسية، وهال المصريين أن رأوا جيشا من نصارى أوربا يغير

عليهم، بطرق لا عهد لهم بها، يريد امتلاك أراضيهم، فقاوموه مقاومة عنيفة حتى أجلوه عن بلدهم. وتفجَّر حينئذ فى ضمائرهم إيمانهم بحقوقهم المشروعة فى حكم وطنهم، وظهر ذلك بمجرد خروج الفرنسيين من ديارهم وعودتهم إلى الحكم العثمانى، فإنهم أبوا إلا أن يكون اختيار الوالى العثمانى الجديد من حقهم واختاروا محمد على. ونزل الباب العالى على إرادتهم فى هذا الاختيار.

وقد نبَّهت هذه الحملة الفرنسيه العقل المصرى، ووصلته بالعقل الأوربى، فإن نابليون قائدها أنشأ فى القاهرة مجمعا علميا، ونظَّمه تنظيما حسنا، ليبحث جميع شئون مصر. وكانت ثمرته تسعة مجلدات طُبعت فى فرنسا باسم وصف مصر. وكان نابليون قد ألحق بهذا المجمع مطبعة ومكتبة ومعملا تجريبيا، فعرف المصريون لأول مرة الطباعة بالحروف العربية وطبع الكتب والصحف الدورية، وعرفوا نظام المكتبات العامة والاختلاف إليها والإعارة منها، كما عرفوا شيئا عن العلم التجريبى الغربى. وتصادف أن عثرت الحملة على حجر رشيد، مما هيأ لنشوء علم الآثار المصرية وإحساس المصريين العميق بأمجادهم التاريخية.

وسرعان ما رأينا القاهرة – لعهد محمد على – تلتفت التفاتا قويا إلى العالم الأوربى عامة وإلى فرنسا خاصة تحاول أن تفيد من فنون الغرب العسكرية فى إيجاد جيش قوى لها تحافظ به على استقلالها، كما تحاول أن تفيد من علومهم التجريبية وغير التجريبية. ومن هنا نشأت فكرة إنشاء المدارس بمصر على النمط الأوربى، فأُنشئت المدرسة التجهيزية التى تعد للمدارس: الحربية والطبية والهندسية والصناعية. واختير لهذه المدارس معلمون أوربيون، وليتم التفاهم بينهم وبين تلاميذهم عُيِّن لهذه الغاية كثير من المترجمين – ثم رُؤى أنه لابد للمصريين من إتقان اللغات الأجنبية حتى يثمر هذا التفاهم الثمرة المنتظرة، فأُرْسِلَتْ بعثات كثيرة إلى فرنسا وإنجلترا وإيطاليا، ووُزِّع طلابها على علوم الغرب المختلفة، وأُنْشِئَتْ مدرسة الألسن ليتعلم فيها الطلاب اللغات الأجنبية ويحسنوها إحسانا من شأنه أن يوجد لمصر طبقة كبيرة من المترجمين.

وبذلك أخذت تنظّم فى القاهرة الصلة بين العقل العربى الحديث وبين العقل الأوربى الحديث، غير أن أحداثا حدثت حالت بين هذا التنظيم وبين اطراده سريعا، فإن مصر كانت قد طمحت إلى أن تضم تحت جناحها الشام والجزيرة العربية، فرُدَّتْ إلى حدودها الجغرافية، وضعفت العناية بالجيش وبالتعليم، وأُغْلق أكثر المدارس، ولم يبق سوى مدرستى الحربية والطب. وتلا محمد على فى الحكم عباس وسعيد، وكانا قصيرى النظر، فأهملا التعليم ولم يُعنيَا به. غير أن نهضة القاهرة ومصر العلمية والفكرية كانت قد قطعت أشواطا بعيدة المدى، ولم يعد هناك مجال لوقفها، إذ كانت ترعاها صفوة من المصريين الذين تعلموا فى الغرب لعهد محمد على، وأتقنوا علومه ومعارفه، وما إن يظلهم عصر إسماعيل حتى يتوسعوا فى إنشاء المدارس الابتدائية والثانوية والعليا، ويحيوا مدرسة الألسن وغيرها من المدارس القديمة، ويرسلوا البعثات المختلفة إلى أوربا، وينشئوا مدرسة للبنات كى ينهضوا بالمرأة المصرية، وينشئوا أيضا مكتبة عامة هى مكتبة دار الكتب المصرية، ودارا للآثار ودارا للأوبرا والتمثيل الغنائى، وكأنهم يريدون أن يعيش العقل المصرى العربى على نحو ما يعيش العقل الأوربى الحديث.

وكان العلم الغربى أول شئ عُنوا به فى هذه المعيشة، فقد أكبوا على ترجمة مصنفاته فى الطب والهندسة والطبيعيات والرياضيات، وأضافوا إلى ذلك مصنفات تُعَدّ بالعشرات. وبذلك حوّلوا العلم الغربى بجميع مصطلحاته فى القرن التاسع عشر إلى الفكر العربى الحديث، وجعلوه فكرا علميا يواصل الإنماء والإزهار والإثمار. وممن أسهموا فى ذلك – فى عصر محمد على حتى عصر إسماعيل – من الأطباء أحمد حسن الرشيدى أول عميد مصرى للطب وإبراهيم النبراوى رئيس مدرسة الطب فى منتصف القرن الماضى ومعاصروه: محمد على البقلى وعلى هيبة. وحمل العبء بعدهم أعلام كثيرون من الأطباء والعلماء، فى مقدمتهم أحمد ندا وحسين عوف ومصطفى أبو زيد ومحمد الدرّى وأحمد حمدى.

وكان يناظرهم فى الرياضيات وتعريبها والتصنيف فيها أعلام نابهون مثل محمد بيومى وإبراهيم رمضان ومحمود الفلكى وشفيق منصور يكن وإسماعيل الفلكى. وكانت مدرسة الألسن منذ أُنشئت فى عهد محمد على ترفد الترجمة والتعريب بروافد غزيرة. ومن أهم ما نهضت بترجمته على يد رفاعة الطهطاوى مؤسسها وتلاميذه نقل القوانين الفرنسية المعروفة باسم "الكود الفرنسى" فى ثلاثة مجلدات، منها القانون المدنى نقله رفاعة وبعض تلاميذه وقانون المحاكمات والمخاصمات نقله أبو السعود وحسن فهمى وقانون الحدود والجنايات نقله محمد قدرى. وترجم رفاعة قانون التجارة الفرنسى. وحين أُنشئت المحاكم المختلطة سنة ١٨٧٥ تُرجمت قوانينها إلى العربية. وبالمثل حين أُنشئت المحاكم الأهلية عقب الاحتلال الإنجليزى المشئوم سنة ١٨٨٣ تُرجمت قوانينها إلى العربية، وهى ترجمة جيدة إلى أقصى حد، ولا يُعْرَف من قاموا عليها، مما يدل على أن لغة القانون أصبحت مرنة طيعة عند الكثرة من فقهائه، وأصبح لا يهم كثيرين منهم أن يُنْسَب إليهم فضل فى نقل للقوانين أو تعريب، إذ غدتْ وكأنها أشياء عادية. وهذا الإتقان للغة القانون كان يرافقه إتقان للغات الطب والرياضيات والطبيعيات التى تُرجمت واستوعبتها العربية، ولم يعد شئ منها يستعصى التعبير عنه ووضعه فى أوانيه اللغوية.

ولم تقف هذه الحركة الباهرة فى القرن الماضى بالقاهرة عند كل ما قدمناء، فقد أخذت تتسع لتشمل العلوم الاقتصادية، وكانت تسمى عند العرب قديما باسم علوم – أو علم – المعاش. وآثر المترجمون الاسم الأجنبى، واختاره معهم المؤلفون. ومن أقدم ما تُرْجم كتاب الاقتصاد السياسى لجينفوس، نهضت بترجمته جمعية أنشئت لترجمة بعض المؤلفات الأجنبية القيمة، وكان من أعضائها على أبو الفتوح ومحمد مسعود. وأخذ فتحى زغلول منذ أواخر القرن الماضى يعنى بنقل مباحث علم الاجتماع إلى العربية، فترجم كتاب روح الاجتماع وكتاب تطور الأمم وسر تقدم الإنجليز، وترجم بجانب ذلك أصول النواميس والشرائع لبنتام،

وله مؤلفات قانونية نفيسة.

وعلى هذا النحو استطاعت القاهرة فى القرن الماضى أن تُمد طاقات العربية لتحمل فى قوة مادة العلم الغربى بجميع فروعه، ولتجعلها مذللة ميسرة لأدائه، وقد أضافت إليه القانون والاقتصاد والاجتماع. ويكفى أن نلم بمجهود ابن بار من أبنائها هو رفاعة الطهطاوى لنرى مقدار ما بذله فى نهضتنا الفكرية الحديثة، فقد كان أشبه بمجموعة ضخمة من قوى العقل العربى الحى النشيط. وقد رأى - وهو لا يزال طالب بعثة أو قل إماما لأول بعثة أرسل بها محمد على إلى فرنسا - أن يضع تحت أعين المصريين وغير المصريين من إخوانهم العرب حياة الفرنسيين المادية والحضارية بكل ما يُطْوَى فيها من تمثيل مسرحى وغير تمثيل ومن تعليم للمرأة وتثقيف ومن حكم للشعب وسياسة، وألف فى ذلك كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» مصورا فيه نهضة الفرنسيين فى العلوم والفنون والصنائع. وربما كان أهم من ذلك وأبعد أثرا فى حياة العرب السياسية والفكرية أنه ترجم فى الكتاب مواد الدستور الفرنسى مفسرا لها، وشارحا معلقا، حتى يرى العرب مصريين وغير مصريين - ويرى معهم حكامهم المستبدون - أسلوب الفرنسيين فى الحكم القائم على الشورى والمنبعث من إرادة الأمة عن طريق من توكّلهم عنها فى مجالسها النيابية، وكيف أن كل أفراد الشعب تُكْفَلُ لهم المساواة فى جميع الحقوق كما تكفل لهم حرية الرأى والكتابة والنشر. وكان هذا الدستور مستمدا من مبادئ الثورة الفرنسية المشهورة، وهى الحرية والإخاء والمساواة أمام القانون وفى مختلف الأعمال والمناصب. وبذلك لفت رفاعة بقوة إلى تلك المبادئ الرفيعة وإلى حقوق الشعب القويمة فى الحكم وسياسته. وأخذت هذه الأفكار تعمل عملها فى الأرض الطيبة، فإذا الرأى العام ينمو فى مصر وغيره من ديارنا، وتنمو معه نزعاتنا الوطنية والقومية. ويدور الزمن فى القرن الماضى دورة، وتنشأ عندنا الصحف، وما تلبث أن تطالب إسماعيل بحقوق الشعب المصرى، مما جعله ينشئ راغما مجلس الوزراء والمجالس

النيابية، غير أنه ارتكب من الأخطاء السياسية وأوزار الديون الأجنبية ما حال بين مصر وإفادتها من تلك المجالس الفائدة المرجوة.

وبجانب ما حاول رفاعة غرسه فى مصر والديار العربية من الحرية وحقوق الأمة فى المساواة والعدالة نراه يتحدث فى كتابه تخليص الإبريز عن النهضة المسرحية بفرنسا، وكأنما كان ذلك عنده دعوة قوية للنهوض بالمسرح، واستجابت مصر سريعا له منذ عهد إسماعيل، فأُسِّست دار الأوبرا، ومُثِّلت فيها تمثيليات غنائية إيطالية، وأسس يعقوب صنّوع مسرحا هزليا كان يقترن بغير قليل من النقد الاجتماعى. ولم نلبث أن توسعنا بعد ذلك فى المسارح، وكانت تحاكى غالبا المسرح الفرنسى الكلاسيكى.

ونقل رفاعة – وهو لا يزال بفرنسا – كتاب «قلائد المفاخر فى غريب عوائد الأوائل والأواخر» وهو – كما يتبادر من عنوانه – يعرض دراسات أنثروبولجية واجتماعية، وألحق به معجما صغيرا شرح ما فيه من مصطلحات غريبة مع ضبط نطقها الفرنسى. وبعد عودته من البعثة ترجم مجلدا من جغرافية ملتبرون. وشعر – وهو لا يزال فى البعثة – بما للأدب اليونانى من أثر بالغ فى الأدب الفرنسى، فرأى أن يعرض تاريخ اليونان وأساطيرهم وأدبهم على أمته العربية، فألف فى ذلك كتابا سماه «بداية القدماء وهواية الحكماء» تحدث فيه عن الأمم القديمة، وأسهب فى الحديث عن تاريخ اليونان وأدبهم وأساطيرهم وفلسفتهم. وترجم تاريخ قدماء الفلاسفة ، كما ترجم قصة طويلة لقسيس فرنسى كتبها فى مغامرات تليماك أحد أبطال اليونان الذين حاصروا طروادة، وهى تزخر بأساطير الإغريق، ونراه فى هوامشه يتوسع فى شرح هذه الأساطير حتى يتعرّف عليها بوضوح المصريون والعرب. ويؤلف كتاب «مباهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية»، يتحدث فيه عن الاقتصاد والمعاش ويلم فيه بالسياسة وتدبير الممالك. ومرَّت بنا جهوده – منذ إنشائه مدرسة الألسن – وجهود تلاميذه فى ترجمة القانون. وبلغ من اهتمامه بتربية النشء أن ألف لهم

كتابا فى النحو أدخل فيه نظام الجداول المعروف فى النحو الفرنسى.

وهذا القاهرى الفذّ يُعَدّ – بحق – رائد النهضة الفكرية العربية الحديثة فى مختلف مجالاتها، من ذلك أن نراه مصوبا نظره بقوة فى كتابه تخليص الإبريز إلى تعليم المرأة، إذ يصور ما تنعم به المرأة الفرنسية من تعليم وثقافة ومشاركة فى الحياة الأدبية. وما زال يدعو إلى تعليم المرأة حتى أخذت الدولة بوجهة نظره وأسست أول مدرسة لتعليم البنات فى عهد إسماعيل. وفى كتابه: «المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين» ما يوضح مدى اقتناعه بضرورة تعليم البنات وتثقيفهن. وكان محمد على قد أصدر سنة ١٨٢٨ صحيفة رسمية باللغتين العربية والتركية هى صحيفة الوقائع المصرية، فلما عاد رفاعة من البعثة أُسندت إليه، فقصرها على اللسان العربى، وجعل فيها بابا بجانب الأخبار الحكومية للطرائف الأدبية. وكأن رفاعة لم يترك جانبا من جوانب الفكر العربى الحديث إلا كان رائدا فيه عظيم الريادة.

وعرفت القاهرة منذ سنة ١٨٦٥ المجلات العلمية، فصدرت فيها مجلة اليعسوب الطبية، وهى أول مجلة علمية طبية، ولم يلبث رفاعة أن أنشأ مجلة روضة المدارس، وكان يكتب فيها معه صفوة من الأدباء والعلماء مثل عبد الله فكرى وعلى مبارك. وصدرت عقب الاحتلال الإنجليزى البغيض مجلات قضائية مختلفة، تُعَدّ القاهرة فيها رائدة لأخواتها العربيات.

وأخذت الصحف اليومية تظهر فى القاهرة منذ أواسط السبعينيات مثل وادى النيل لعبد الله أبى السعود ونزهة الأفكار لمحمد عثمان جلال وإبراهيم المويلحى وصحيفة الأستاذ لعبد الله نديم والمؤيد للشيخ على يوسف. وسرعان ما نشأت المقالة السياسية بجانب ما كان يُكْتب فى مجلتى اليعسوب وروضة المدارس من المقالات العلمية والأدبية. وهيأت هذه المقالات جميعا وخاصة المقالة السياسية لأن ينفك أسلوب النثر من قيود السجع والبديع حتى يقترب من أفهام الناس. وكان قُرّاء الصحف من الطبقة العامة، فكان طبيعيا أن تعنى

الصحف السياسية بهم وأن تدفعهم بأساليب سهلة ميسرة إلى الإقبال عليها والتأثر بها وبما تكتبه فى شئونهم الوطنية. واستطاعت أن تصل إلى قلوبهم وتدفعهم دفعا إلى الثورة العرابية المشهورة، ولعله من أجل ذلك حين حوكم زعماء هذه الثورة حوكم معهم كتاب المقالة من أمثال عبد الله نديم والشيخ محمد عبده، ومعروف أنه كان يحثّ الكتاب - حين إشرافه على الوقائع المصرية - أن تخلو كتاباتهم من السجع وأثقال البديع.

وبذلك استطاعت القاهرة أن تهيئ بقوة لشيوع أسلوب جديد فى النثر، هو الأسلوب المرسل الحر الطليق. وتعاون فى شيوع هذا الأسلوب أصحاب الترجمة، إذ لم يكونوا فقط يخاطبون الطبقة المثقفة الممتازة، بل كانوا أيضا يخاطبون أو قل يترجمون للجمهور، وأضافوا بذلك حاجة جديدة إلى تذليل الأسلوب النثرى بجانب حاجة الصحافة. وفى الحق أن القاهرة شهدت تحولا واسعا فى عناية الكتّاب بالجماعة، فقد كان الكتاب والمترجمون والمؤلفون قديما يكتبون لطبقة خاصة فى الأمة، وكانوا - لذلك - يتأنّقون لها ويتكلفون فنونا من التأنق والتنميق. وكل ذلك تغير فى القاهرة، فأصبح المترجمون والمؤلفون فضلا عن المحررين فى الصحف يكتبون لطبقات الشعب، ويريدون أن تفهم عنهم ما يكتبونه دون عسر أو مشقة فى الفهم.

وعلى هذا النحو حرّرت صحافة القاهرة وما طُبع فيها من مترجمات ومؤلفات أسلوب النثر من قيود السجع والبديع التى كانت تبهظه وتكاد تخنقه. وبالمثل تحرر الشعر من أغلال البديع على يد محمود سامى البارودى، فهو الذى حمل راية تحرره، كما حمل راية تحررنا السياسى مع عرابى ورفاقه، فإذا هو يحرره من موضوعاته ومن أثقال البديع الغليظة، وإذا هو يرد إليه روحه العربية التى كان قد فقدها مستخلصا لنفسه من ينابيع شعرنا القديم رحيقا صافيا ممتعا، التحم وجدانه فيه بوجدان أمته، بحيث أصبح صوتها الناطق عن مشاعرها السياسية الوطنيه وأمجادها التاريخية وجمال ريفها وزروعه النضرة. وبذلك تطور

بالشعر العربى تطورا لم يكن يحلم به معاصروه فى القاهرة وغيرها من البلدان العربية ولا كان يقع فى خواطرهم، وهو تطور جعله يُعَدّ حامل لواء النهضة فى الشعر العربى الحديث ، وقد أظل بلواء أستاذيته الاتجاهات التى تلته فى مصر وديار العرب من الخليج إلى المحيط.

وبدون ريب كان عمل صحف القاهرة فى تذليل لغة الكتابة وتيسيرها أو تبسيطها أكبر جدا من عمل المترجمين والمؤلفين، لأنها تخاطب جميع الطبقات فى الأمة دون تفريق بين طبقة وطبقة، بل لقد كانت عنايتها بالطبقات الدنيا أكبر من عنايتها بالطبقات العليا، لأنها تريد أن يقبل عليها أوسع جمهور ممكن، وتريد أن تغريه على قراءتها وتحببه فيها، وهى لذلك تحاول أن تبلغ من التبسيط أقصى الغايات، حتى تجذب الجماهير الشعبية إليها، وتستحوذ على القلوب منها والأفئدة. ومن أجل ذلك احتاج الصحفى دائما إلى التبسيط فى الأسلوب والتفكير أكثر مما يحتاج المؤلف والمترجم، لأن جمهورهما أضيق من جمهوره، إذ يخاطبان الطبقة المثقفة غالبا، أما الصحيفة فإنها تخاطب الكثرة الشعبية الساحقة.

وفى هذه الأثناء كان فى القاهرة نفر من الأدباء المحافظين لا يزالون يتقيدون بآثار القديم من البديع ومن السجع، غير أنهم كانوا قليلين، وإن ظلوا قائمين فى حياة القاهرة الأدبية، وظلوا ينتجون أعمالا أدبية تخضع لذوقهم المحافظ، ولم يكن لهم شئ من الغلبة، فالغلبة إنما كانت لطوائف الأدباء المتحررين. وكان يقابل هؤلاء المحافظين فى أقصى الصفوف ثائرون على العربية لا فى أساليبها المعقدة المليئة بأعشاب السجع والبديع، بل فى أساليبها المتجددة المحررة الرصينة المرسلة، إذ كانوا يرون أن يهجرها الأدباء هى الأخرى، ويتخذون مكانها العامية، زاعمين أنها ليست لغة الشعب اليومية وأنها تنزل منا منزلة اللاتينية من الشعوب الأوربية فى بدء نهضتها الحديثة، إذ هجروها واتخذوا مكانها لغاتهم القومية. وحاول بعض دعاتهم أن يكتب بعاميتنا بعض الروايات المترجمة. وأخفقت هذه الدعوة لأسباب متشابكة بعضها سياسى

وبعضها أدبى، فقد دعا إليها بعض الإنجليز فى محاضرات عامة بالقاهرة وكذلك بعض المستشرقين، فأحست الأمة بما فيها من خطر وأنها كارثة يريد المحتل أن يصل من خلالها إلى نسيان الأمة ماضيها العربى والإسلامى، وأيضا فإنها لغة القرآن الكريم، وهى بذلك لغة مقدسة تقدسها الأمة، ولن تفارقها حتى الأنفاس الأخيرة. وسبب ثالث وراء هذين السببين هو أن أدباء القاهرة من صحفيين وكتّاب وشعراء ومترجمين استطاعوا أن ينهضوا بالفصحى وأن يؤدّوا بها كل مايريدون من معان وأفكار، فهى ليست قاصرة ولا عاجزة، بل هى ذات طاقات كبرى فى التعبير والأداء.

وبذلك حمت القاهرة اللغة العربية من هذه الدعوة المغرضة، وأخذت تمكن للفصحى فى النهوض بما نفذت إليه فى النثر والشعر من أساليب حرة طليقة من كل قيد، أساليب يعبِّر بها الأدباء عن كل ما يجيش بخواطرهم إن هم عمدوا إلى التأليف أو إلى كتابة المقالات فى الصحف وما يثيرون فيها من موضوعات تهم الجماهير فى السياسة الداخلية أو فى السياسة الخارجية أو فى أى شأن من شئونهم الوطنية والقومية والاجتماعية والاقتصادية. وتكونت للقاهرة فى أواخر القرن الماضى طبقة ممتازة من المترجمين والكتّاب البارعين فى الصحف وغير الصحف أمثال فتحى زغلول ومحمد المويلحى والشيخ على يوسف ومصطفى لطفى المنفلوطى.

فى أثناء ذلك كان الإنجليز يحتلون مصر، ولم تلبث أن استردَّت قواها الكامنة فيها، وأخذت القاهرة بأفلاذ أكبادها من أبنائها تقاومهم مقاومة عنيفة، يتقدمهم مصطفى كامل الذى تجسمت فيه أمانى الشعب وظل يصدر عنها فى خطبه النارية المتأججة ضد المستعمر الغاشم مطالبا بالحرية والاستقلال حتى الموت الزؤام، وشفع خطبه بمقالاته الملتهبة فى صحيفة اللواء وبرحلاته إلى أوربا وخطابته هناك وكتاباته المشتعلة، وكل يوم يزداد كلامه حماسة وتلظّيا واشتعالا، وهو يسيل من قلمه ولسانه وفؤاده سيلان الحمم المتقدة. وشرر كثير من هذا

السيل المتأجج يطير إلى البلدان العربية من القاهرة موئل الوطنية وزعيمها الخالد مصطفى كامل، وقد أثارت خطبه ومقالاته العرب فى كل مكان وأشعرتهم بحقوقهم فى الاستقلال والحياة الحرة الكريمة، مما جعل القاهرة حينئذ ملاذا لكثيرين من أحرار العرب المقاومين للعثمانيين والمطالبين لأمتهم العربية الكبرى بالنهوض ورد قوى البغى والشر والعدوان عن بلدانهم: لبنان وسوريا والعراق، فقد نزلها كثيرون من تلك البلدان وجدوا فيها وطنهم الثانى أمثال أديب إسحق ومحمد كرد على السوريين وخليل مطران اللبنانى والكاظمى الشاعر العراقى، وإليها فَرَّ من حلب عبد الرحمن الكواكبى حين اضطهده العثمانيون واتخذها دار مقام، وفيها أَلَّف ونشر كتابيه المشهورين «طبائع الاستبداد» و «أم القُرَى» محاولا بكل ما استطاع أن يحرِّك همم العرب ويستثير عزائمهم، ليتخلصوا من نير الاستعباد ورِقّ الظلم والاستبداد. وكانت كلمات مصطفى كامل ما تنى تسقط من سماء القاهرة على كل بلد عربى، كأنها الشهب الساطعة والرعود القاصفة، تثير البركان المنطفئ هنا وهناك ليُنزل على رءوس المحتلين الغاصبين قذائفه المدمرة. وهذه الهدية الوطنية الكبرى: "مصطفى كامل" التى أهدتها القاهرة فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحاضر إلى شعب مصر وشعوب البلدان العربية أهدت بجانبها إلى تلك الشعوب والشعوب الإسلامية جميعها الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده الذى أسهم فى الثورة العرابية كما أسلفنا، وقد تحوَّل بعدها مصلحا دينيا طالما انتظره العالم الإسلامى من أندونيسيا إلى المملكة المغربية، وهو أعظم مصلح دينى ظهر فى العصر الحديث حتى اليوم بديار العرب والإسلام، وكان لتعاليمه أصداء بعيدة صدر فيها عن فهم عميق لجوهر الإسلام وإيمان قويم بأنه دين عالمى صالح لكل زمان ومكان، بما قرَّر للإنسان من مبادئ العدالة التى لا يتم له صلاح بدونها، وبما أعلى من سلطان العقل وفسح له فى بحث أسرار الكون والاجتهاد فى الأحكام مع ملابسات الحياة المتجددة وأطوارها المحدثة من العلم والحضارة. وردَّ بقوة على طعن

وبعضها أدبى، فقد دعا إليها بعض الإنجليز فى محاضرات عامة بالقاهرة وكذلك بعض المستشرقين، فأحست الأمة بما فيها من خطر وأنها كارثة يريد المحتل أن يصل من خلالها إلى نسيان الأمة ماضيها العربى والإسلامى، وأيضا فإنها لغة القرآن الكريم، وهى بذلك لغة مقدسة تقدسها الأمة، ولن تفارقها حتى الأنفاس الأخيرة. وسبب ثالث وراء هذين السببين هو أن أدباء القاهرة من صحفيين وكتّاب وشعراء ومترجمين استطاعوا أن ينهضوا بالفصحى وأن يؤدّوا بها كل مايريدون من معان وأفكار، فهى ليست قاصرة ولا عاجزة، بل هى ذات طاقات كبرى فى التعبير والأداء.

وبذلك حمت القاهرة اللغة العربية من هذه الدعوة المغرضة، وأخذت تمكن للفصحى فى النهوض بما نفذت إليه فى النثر والشعر من أساليب حرة طليقة من كل قيد، أساليب يعبِّر بها الأدباء عن كل ما يجيش بخواطرهم إن هم عمدوا إلى التأليف أو إلى كتابة المقالات فى الصحف وما يثيرون فيها من موضوعات تهم الجماهير فى السياسة الداخلية أو فى السياسة الخارجية أو فى أى شأن من شئونهم الوطنية والقومية والاجتماعية والاقتصادية. وتكونت للقاهرة فى أواخر القرن الماضى طبقة ممتازة من المترجمين والكتّاب البارعين فى الصحف وغير الصحف أمثال فتحى زغلول ومحمد المويلحى والشيخ على يوسف ومصطفى لطفى المنفلوطى.

فى أثناء ذلك كان الإنجليز يحتلون مصر، ولم تلبث أن استردَّت قواها الكامنة فيها، وأخذت القاهرة بأفلاذ أكبادها من أبنائها تقاومهم مقاومة عنيفة، يتقدمهم مصطفى كامل الذى تجسمت فيه أمانى الشعب وظل يصدر عنها فى خطبه النارية المتأججة ضد المستعمر الغاشم مطالبا بالحرية والاستقلال حتى الموت الزؤام، وشفع خطبه بمقالاته الملتهبة فى صحيفة اللواء وبرحلاته إلى أوربا وخطابته هناك وكتاباته المشتعلة، وكل يوم يزداد كلامه حماسة وتلظّيا واشتعالا، وهو يسيل من قلمه ولسانه وفؤاده سيلان الحمم المتقدة. وشرر كثير من هذا

السيل المتأجج يطير إلى البلدان العربية من القاهرة موئل الوطنية وزعيمها الخالد مصطفى كامل، وقد أثارت خطبه ومقالاته العرب فى كل مكان وأشعرتهم بحقوقهم فى الاستقلال والحياة الحرة الكريمة، مما جعل القاهرة حينئذ ملاذا لكثيرين من أحرار العرب المقاومين للعثمانيين والمطالبين لأمتهم العربية الكبرى بالنهوض ورد قوى البغى والشر والعدوان عن بلدانهم: لبنان وسوريا والعراق، فقد نزلها كثيرون من تلك البلدان وجدوا فيها وطنهم الثانى أمثال أديب إسحق ومحمد كرد على السوريين وخليل مطران اللبنانى والكاظمى الشاعر العراقى، وإليها فَرَّ من حلب عبد الرحمن الكواكبى حين اضطهده العثمانيون واتخذها دار مقام، وفيها أَلَّف ونشر كتابيه المشهورين «طبائع الاستبداد» و «أم القُرَى» محاولا بكل ما استطاع أن يحرِّك همم العرب ويستثير عزائمهم، ليتخلصوا من نير الاستعباد ورِقِّ الظلم والاستبداد. وكانت كلمات مصطفى كامل ما تنى تسقط من سماء القاهرة على كل بلد عربى، كأنها الشهب الساطعة والرعود القاصفة، تثير البركان المنطفئ هنا وهناك ليُنزل على رءوس المحتلين الغاصبين قذائفه المدمرة. وهذه الهدية الوطنية الكبرى: "مصطفى كامل" التى أهدتها القاهرة فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحاضر إلى شعب مصر وشعوب البلدان العربية أهدت بجانبها إلى تلك الشعوب والشعوب الإسلامية جميعها الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده الذى أسهم فى الثورة العرابية كما أسلفنا، وقد تحوَّل بعدها مصلحا دينيا طالما انتظره العالم الإسلامى من أندونيسيا إلى المملكة المغربية، وهو أعظم مصلح دينى ظهر فى العصر الحديث حتى اليوم بديار العرب والإسلام، وكان لتعاليمه أصداء بعيدة صدر فيها عن فهم عميق لجوهر الإسلام وإيمان قويم بأنه دين عالمى صالح لكل زمان ومكان، بما قرَّر للإنسان من مبادئ العدالة التى لا يتم له صلاح بدونها، وبما أعلى من سلطان العقل وفسح له فى بحث أسرار الكون والاجتهاد فى الأحكام مع ملابسات الحياة المتجددة وأطوارها المحدثة من العلم والحضارة. وردَّ بقوة على طعن

المستعمرين والمستشرقين فى الدين الحنيف بالأدلة الساطعة والبراهين القاطعة. وقد تحول العالم الإسلامى جميعه آذانا صاغية إلى دعوته، فكان له فى كل بلد إسلامى عربى وغير عربى تلاميذ ومريدون من أشهرهم الشيخ محمد رشيد رضا اللبنانى. ومن أجله بارح وطنه إلى القاهرة، وأنشأ فيها مجلة المنار لنشر تعاليمه، وظلت تنشرها بعد وفاته سنوات طوالا، وكانت تصل إلى كل بلدان العالم الإسلامى. وعلى شاكلتها أنشأت أندونيسيا مجلة تحمل أفكار الشيخ محمد عبده وفتاويه. وكان لتلك الفتاوى والأفكار أصداء واسعة بين مسلمى الهند، وبالمثل فى ديار المغرب وخاصة فى تونس حيث كان ينشر تعاليمه هناك الشيخ عبد العزيز الثعالبى. وتبع الإمام هناك كثيرون على نحو ما توضح ذلك مراثيه التونسية حين توفى ومقالات التونسيين، مما احتفظ به الجزء الثالث من تاريخ الأستاذ الإمام للشيخ محمد رشيد رضا .

وهدية ثالثة أهدتها القاهرة إلى مصر والبلدان العربية هى قاسم أمين وما حمل بيديه من راية الإصلاح الاجتماعى. فقد آمن بأن من أهم الأسباب فى تأخرنا عن الغرب حجاب المرأة وما تتردَّى فيه من غياهب الجهل بحيث يصاب هذا النصف الحى فى مجتمعنا بشلل فى الحياة. وكتب فى ذلك طائفة من المقالات نشرها فى صحيفة المؤيد ثم جمعها فى كتاب بعنوان: «تحرير المرأة» ولم يلبث أن أردفه بكتاب ثان سماه: «المرأة الجديدة» وفيه دافع دفاعا مستميتا أو قل دفاعا حارا عن حرية المرأة. ومضى يصور فى حماسة هذه الدعوة التى عُـدَّت ثورة فى بيئة المحافظين ما بعدها ثورة. وكُتب لها أن تنتصر انتصارا هائلا بعد الحرب العالمية الأولى من القرن الحاضر حين ثرنا ثورتنا السياسية المعروفة فى نهاية العقد الثانى. وأخذت حريتنا تُرَدّ إلينا، فخلعت المرأة المصرية الحجاب، وتسلحت بالعلم، وأصبحت تشارك الرجل – على قدم المساواة – فى الأعمال الحكومية والعلمية وجميع المهن الحرة، وتبعتها شقيقاتها فى البلدان العربية. وبدون ريب يُعَدّ قاسم أمين–غير منازع–بطل النهضة النسائية فى عالمنا العربى.

وتمضى القاهرة فى القرن العشرين تصارع الاحتلال وتنازله، ويتاح لها طائفة من الخطباء السياسيين البارعين أمثال محمد فريد وسعد زغلول الذى كان يرمى الإنجليز بِشُوَاظ خطبه الملتهبة. وبحق تزعَّم الأمة وأحال أبناءها شعلا آدمية، حتى يبطش بالمستعمرين البطشة القاضية، والتفَّ حول لوائه المصريون والعرب بقلوبهم فى كل دار. وظلت مصر – طوال النصف الأول من هذا القرن – تصارع الإنجليز الغاشمين حتى اضطرتهم ثورتها المجيدة إلى الجلاء نهائيا عنها ونعمت الأمة باستقلالها ونهضت نهضتها المزدهرة.

وكانت مدرسة الإحياء الشعرية التى قادها البارودى وشوقى وحافظ استطاعت أن تحقق للقاهرة بين البلاد العربية زعامة فى مضمار الشعر والشعراء. ومما لا يختلف فيه اثنان أن أصحاب هذه المدرسة البارودى وشوقى وحافظ إبراهيم أتاحوا للقاهرة ومصر فى الشعر العربى الحديث منزلة رفيعة، لم تتح لها فى أى عصر من عصورها الماضية، إذ كانت الأقطار العربية تتفوق عليها دائما، تفوقت الحجاز والعراق فى عصر بنى أمية، وتفوقت العراق فى عصر العباسيين، وتفوقت الشام فى عصر سيف الدولة الحمدانى، وتفوقت الأندلس فى عصر ملوك الطوائف. أما فى العصر الحديث فقد كُتب للقاهرة أن تتفوق على غيرها من البلاد العربية بفضل البارودى وحافظ وشوقى الذين مكنوا لزعامتها الشعرية ووطدوا لها مجدها. وقد تجسد ذلك كله فى شوقى بصور مختلفة فشعره يضطرم بالمشاعر الوطنية والقومية والعربية. فكما يقف مع شعبه مناضلا المستعمرين ومحمسا صائحا فى وجوههم راميا بسهام أبياته فى نحورهم يقف مع البلاد العربية فى نضالها المحتدم مهددا منذرا متوعدا مجلجلا بصوته راميا بقذائف أبياته فى صدورهم. وحتى مسرحياته التمثيلية قسمها بين مصر والعرب، فلمصر أنطونيو وكليوباترا، وقمبيز، وعلى بك الكبير، وللعرب مجنون ليلى وعنترة وأميرة الأندلس، قسمة عادلة. وبذلك كان – مثل صاحبيه البارودى وحافظ – شاعرَ المصريين والعرب فى كل بلد.

وإذا كانت القاهرة قد تزعمت نهضة الشعر العربى الحديث منذ العقود الأخيرة من القرن الماضى والأولى من القرن الحاضر فانها أخذت منذ العقد الثالث من القرن الأخير تتزعم نهضة النثر العربى الحديث، وهى زعامة بدأت مقدماتها منذ القرن الماضى، غير أنها أخذت تتراءى واضحة منذ العقد السالف، وكان من أهم ما أعد لذلك نشاط الصحافة، إذ كانت قد نشأت فى مصر الأحزاب السياسية، وأخذت تنشئ الصحف اليومية والأسبوعية لتنشر آراءها فى الحكم والسياسة، كما أخذت تستكتب طائفة من الأدباء جذبا للقراء فالتحمت الصحافة بالأدب، وأخذ هؤلاء الأدباء يبسّطون كل ما يكتبونه غاية التبسيط، حتى تفهم العامة ما يقولونه، وحتى لا يحول بينهم وبينها أى حجاب لغوى. وسرعان ما أعد ذلك لظهور لغة أدبية مبسطة، لم تلبث صحف القاهرة أن نشرتها فى البلاد العربية، إذ كانت الجماهير فى سوريا ولبنان والأردن والعراق والحجاز والسودان وبلاد المغرب تقبل عليها فهى التى تغذيهم بمعارفها وسياستها وأدبها وأفكارها. وكان لذلك أثر عميق فى أن تحتل القاهرة من البلاد العربية مكانة مكة فى الجاهلية من أنحاء الجزيرة، فعلى نحو ما أصبحت لغة مكة الأدبية اللغة السائدة بين العرب فى الجاهلية أصبحت لغة القاهرة الأدبية المبسطة تنتشر على كل لسان ناطق بالضاد. وقد تكونت للقاهرة مع هذه اللغة المبسطة طبقة من الكتّاب استطاعت أن تستكمل للنثر العربى الحديث كل ما كان ينقصه من فنون النثر الغربى، سواء فى عالم القصة أو الأقصوصة أو المسرحية. وتلا هذه الطبقة طبقة الكتاب من الشيوخ والشباب المعاصرين، والطبقات جميعا تُقْرَأُ آثارها الأدبية على أوسع نطاق فى البلاد العربية. وأنت لا تزور بلدا عربيا وتجتمع إلى طائفة من مثقفيها إلا تراهم حين يعرض فى الكلام اسم كاتب قاهرى ماض أو معاصر يتحدثون فى تفصيل عن آثاره وأعماله الأدبية، حتى ليخيل إليك كأنهم يعايشون كتّاب القاهرة ويخالطونهم فى غدوهم ورواحهم.

ودور القاهرة فى الحركة العلمية العربية منذ العقد الثالث من القرن الحاضر قد لا يقل أهمية عن دورها فى الحركة الأدبية العربية، لا من حيث الترجمة وما نقلت من عشرات الكتب النفيسة فى هذا الفرع من فروع العلم أو ذاك فحسب، بل أيضا من حيث تنمية لغة العلم العربية الحديثة. وكانت القاهرة قد أخذت فى إنشاء هذه اللغة - كما ذكرنا آنفا - منذ القرن الماضى، وظلت تبذل فى إنمائها جهودا خصبة مثمرة، إلى أن أخذت توفى على الغاية المرجوة جامعةُ القاهرة منذ إنشائها فى العشرينيات وكذلك ما تفرع عنها من جامعات، إذ توفرت صفوة من الأساتذة المصريين على إنماء هذه اللغة العلمية الحديثة فى محاضراتهم ومصنفاتهم، وكان يختلف إلى دروسهم كثيرون من الطلاب العرب تعهدوهم علميا خير تعهد.

ومر بنا اهتمام القاهرة بالتمثيل المسرحى والغنائى فى القرن الماضى وقد نهضت به فى القرن الحاضر نهضة عظيمة حاكتها فيها أخيرا بعض البلدان العربية، وقلما يؤسس فيها مسرح إلا ويستعين بمسرح القاهرة وأساتذة فنّ التمثيل القاهريين. ونهض الغناء فى القاهرة منذ القرن الماضى وازدهر فى القرن الحاضر ومضى فى ازدهاره ونهوضه. ومما لا ريب فيه أن المغنين فى القاهرة يعدون مغنين للبلاد العربية جميعها. وليس ذلك فحسب، فإنه قلما تطير شهرة مغن أو مغنية فى تلك البلاد إلا بعد أن يكونا قد صدحا بأصواتهما فى القاهرة على إيقاعات ملحنيها وأنغام آلاتهم الموسيقية.

ولعل فى كل ما قدمت ما يصور الروابط الحميمة بين القاهرة والبلدان العربية، وهى روابط وثقى لا تنفصم عراها أبداً، ليست روابط دم وقرابة فحسب، بل هى أيضا روابط روح وفكر وروابط قلوب وعقول، عملت فى الماضى وتعمل فى الحاضر، إذ تضرب جذورها فى أعماق الزمن، كالشجرة الطيبة أصلها ثابت وفروعها فى السماء.

الثقافة العربية الإسلامية
فى
مواجهة الثقافة الغربية

كانت أول مرحلة للغة العربية فى مسيرتها العالمية مرحلة نزول القرآن الكريم بها ونشره لها مع تعاليمه فى قارتى آسيا وإفريقيا وأطراف من قارة أوربا. ولم يفتح الإسلام بلدا إلا فتحته معه، فإذا لغة أهله تزايل ألسنتهم وتحل محلها، وما يلبثون أن يتعربوا ويتخذوا العربية أداة للتعبير عن مشاعرهم وأهوائهم وعقولهم وأفكارهم. وهذا التفوق على لغات البلاد المفتوحة لم يكن مرجعه إلى قهر أهلها وغلبة العرب عليهم وإنما كان سببه الحقيقى ما امتازت به العربية من حسن الأداء وجمال البيان، وليس ذلك فحسب، فإن الذكر الحكيم بلغ بهما الذروة فى البلاغة، بل فى الإعجاز البلاغى الذى ليس له سابقة ولا لاحقة فى تاريخ الآداب الإنسانية.

ولم يُعدّ القرآن الكريم العربية لتتميز بخصائص بلاغية وجمالية باهرة فحسب، بل أعدَّها أيضا لتصبح لغة علم عالمية بما وسَّع فى طاقاتها وأوعيتها اللغوية لتحمل رسالة الدين الحنيف وكل ما يرتبط به من عبادات وتشريعات وقيم روحية واجتماعية وعقلية وإنسانية. وبمجرد أن فتح الإسلام ديار مصر والشام اللتين كانتا تتبعان الدولة البيزنطية وتتخذان اليونانية لغة رسمية لهما أخذت هذه اللغة تنسحب من الألسنة أمام العربية، وأخذ أهل الشام ومصر يتعربون ويتخذون العربية للتعبير عن كل ما يجول فى خواطرهم وعقولهم وأفئدتهم .

وكانت هذه أول مواجهة للثقافة الغربية لا فى ديارها الأوربية، ولكن فى الديار التى تأثرت بالثقافة اليونانية، وكانت هذه الثقافة تغلب على بلاد شمالى العراق مثل نصيبين وحرَّان والرُّها وفيها جميعا غلبت العربية على ما كان بهذه البلدان من لغة يونانية مختلطة باللغات الآرامية والسريانية. وعلى هذا النحو أخذت العربية تظفر بعد الفتوح الإسلامية مباشرة بكل ما التقت به من لغات فى كل تلك الديار يونانية وغير يونانية .

ولم تظفر العربية باليونانية فى كل هذه البلدان والديار فحسب، فقد ظفرت بها فى برقة والشمال الإفريقى كما ظفرت باللاتينية فى إسبانيا، بينما كان فاتحوها لا يكادون يتجاوزون ثلاثين ألفا من العرب والبربر المتعربين حديثا، وكان الإسبان يبلغون نحو خمسة ملايين، وحقا جاءت جموع بعد ذلك إلى إسبانيا من العرب والبربر ولكنها لم تكن تتجاوز هذا العدد الفاتح فى أغلب الأمر. ولا يزال الباحثون - إلى اليوم - حائرين فى سرعة تعرب الإسبان فى جنوبى بلادهم وأواسطها بل أيضا فى بعض أعاليها فى سرقسطة وما حواليها شرقا وغربا، وبعبارة أخرى فى كل مكان نزله العرب بإسبانيا. ولا داعى للحيرة فإن مرجع ذلك التفوقُ البيانى للعربية: لغة القرآن الكريم.

وعلى هذا النحو حين واجهت الثقافة العربية الإسلامية اللغتين: اليونانية فى الشرق الأوسط واللاتينية فى إسبانيا قهرتهما لغتها العربية، أو قل بعبارة أدق لغة الذكر الحكيم بما فيها من بهاء ورونق وروعة، وإذا عرفنا أن هاتين اللغتين الأوربيتين كانتا أرقى اللغات الأوربية وأكثرها حضارة عرفنا مدى روعة العربية وقوتها البيانية التى جعلتها تكتسح أمامها اللغتين اليونانية واللاتينية. وكانت الثقافة اليونانية تحمل علوم اليونان وفلسفتهم، وكانت أهم مراكزها الإسكندرية فى مصر وأنطاكية فى الشام ونصيبين وحرَّان والرُّها فى شمالى العراق، ففتحت العربية - بهدى من القرآن الكريم ودعوته الواسعة للعلم والتعلم - ذراعيها لكل ما كان فى هذه المراكز اليونانية من علوم الكيمياء

والطبيعة والرياضة والهندسة والفلك والطب ومن الكتابات الفلسفية. وبدأ ذلك فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى، حتى إذا ولى الخلافة العباسيون عُنوا بنقل الثقافة اليونانية وكل مالها من علم وفكر، وسرعان ما تُرجم لهم منطق أرسطو وكتب الارتماطيقا فى الرياضة وكتب إقليدس فى الأشكال الهندسية وكتاب بطليموس المسمى بالمجسطى فى الفلك وكتب أبقراط وجالينوس فى الطب. وأخذت العناية بذلك تتسع فى عهد هرون الرشيد حتى لينشئ دار الحكمة ويجلب إليها كثيرا من الكتب اليونانية ويعين بها طائفة كبيرة من المترجمين، ويحوّل ابنه المأمون هذه الدار إلى ما يشبه معهدا علميا ضخما، ويكثر فيها من المترجمين وعلى رأسهم حنين بن إسحق، وكان يترجم عن اليونانية مباشرة، وكادوا لا يتركون حينئذ كتابا مهما فى علم من العلوم اليونانية وخاصة عند أفلاطون وأرسطو إلا ترجموه ونقلوه إلى العربية.

وهذه هى المواجهة الأولى بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية ممثلة فى الثقافة اليونانية التى كان الإغريق قد فرضوها على العالم القديم، كما فرضوا لغتها التى ظلت لغة العلم والفلسفة فى هذا العالم، حتى إذا فتح الإسلام مصر والشام وشمالى العراق رأينا العربية تحل محلها فى الألسنة بهذه الأنحاء، ومضت تستوعب الثقافة اليونانية نفسها بكل ما تحمل من علم وفلسفة. وكما سيطرت لغتها على اللغة اليونانية أخذت تحاول السيطرة على الثقافة اليونانية لا باستيعابها علميا وفلسفيا فحسب، بل أيضا بالإضافة إليها إضافات علمية وفلسفية باهرة، فإذا هى تنهض بدور فلسفى وعلمى عالمى، يلقانا فى تباشيره أو فجره جابر بن حيان المؤسس الحقيقى لعلم الكيمياء والخوارزمى الذى يفتتح سلسلة الرياضيين العالمين العظام، إذ اكتشف وأسس لأول مرة علم الجبر الذى وضع له اسمه، ويلقانا الكندى مؤسس الفلسفة الإسلامية .

وتزدهر العلوم العربية على اختلاف فروعها كما تزدهر الفلسفة الإسلامية على اختلاف مباحثها، ونذكر للعلوم مثلا مهما هو الطبيب أبو بكر الرازى وقد

خلّف فى الطب ٥٦ كتابا سوى عشرات الكتب فى الكيمياء والطبيعيات والرياضيات والمنطق والفلسفة. ومثل ثان جاء بعده بنحو قرن هو ابن الهيثم البصرى المتوفى حوالى سنة ٤٣٠ للهجرة، وهو من علماء الطبيعة العالميين ويشهد له بذلك كتابه «المناظير» فى البصريات وانعكاس الضوء، وله نحو خمسة وعشرين كتابا فى الرياضيات ونحو أربعين كتابا فى الطبيعيات والفلسفة. ومثل ثالث هو البيرونى معاصر ابن الهيثم وهو من علماء الفلك والتنجيم والرياضيات العالميين. وتُؤتى هذه النهضة العلمية ثمارها فى كل بلد عربى، ويكفى أن نذكر فى مصر ابن النفيس فى أوائل زمن المماليك، وهو مكتشف الدورة الدموية الثانية لأول مرة فى تاريخ علم الطب. ويلقانا فى الطب بالأندلس فى القرن العاشر الميلادى أبو القاسم الزهراوى وله موسوعة ضخمة فى الطب والجراحة. ومن كبار الصيادلة الأندلسيين ابن البيطار رئيس الصيادلة بمصر الذى مر ذكره. ومن كبار الرياضيين الأندلسيين البطْروجى، وله نظرية - لم يسبق إليها - فى حركات النجوم. ونمّى العرب علم الجغرافيا الى أقصى حد، وحق للمغرب أن يفتخر بأنه أهدى إلى العالم أكبر جغرافى ظهر فيه حتى نهاية العصور الوسطى ونقصد الإدريسىالمولود فى سبتة مؤلف «نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق» وهو يفتتح به عصرا جديدا فى علم الجغرافيا. ومعنى ذلك كله أن العرب حين نقلوا العلوم اليونانية، لم يقفوا عند هذا النقل بل أضافوا إليه إضافات شتى فى مختلف فروعه، بحيث أصبح لهم دور عظيم فى تاريخ العلم العالمى، وهو دور يكتب الغربيون فيه المجلدات الضخام.

وبالمثل حين نقل العرب الفلسفة اليونانية لم يقفوا عند نقلها، بل أخذوا توًّا فى إدخال إضافات كثيرة على مباحثها بحيث تكوَّن لهم سريعا فلاسفة عظام يتقدمهم الكندى فى القرن التاسع الميلادى. ويُختَم هذا القرن بالفارابى الذى استطاع من خلال مباحثه الفلسفية الكثيرة أن يضيف إليها فلسفة إلهيه تقوم على التوفيق بين العقل الذى أكبره الكندى والدين الحنيف. وجاء بعده بنحو

قرن ابن سينا صاحب كتاب «القانون» المشهور فى الطب وعنده تمتزج الفلسفة اليونانية بالحكمة المشرقية والروح الإسلامية الصوفية. ويشارك غيرُ فيلسوف أندلسى فى مباحث الفلسفة، ويكفى أن نذكر من بينهم ابن رشد صاحب كتاب الكليات فى الطب، وله كتب فلسفية أصيلة ورسائل طريفة فى التوفيق بين الدين والفلسفة، من أشهرها كتابه : «فصل المقال فى تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». ومعنى ذلك أن العرب لم يقفوا عند نقل الفلسفة اليونانية، بل سرعان ما تعمقوا فى مباحثها مضيفين آراء وأفكارا لم تخطر لليونان على بال، مع محاولتهم مزج فلسفتهم بالدين الحنيف ومنازعه الروحية.

وواضح ان أسلافنا فى هذه المواجهة الأولى للثقافة الغربية ممثلة فى ثقافة اليونان استطاعوا أن يتمثلوها وأن يحولوها إلى ثقافة عربية إسلامية، فقد أصبحت العلوم اليونانية علوما عربية وأصبح للعرب - كما أسلفنا - دور كبير فى التاريخ العالمى للعلم، وقد تحولت - بالمثل - الفلسفة اليونانية إلى فلسفة إسلامية، تستضيىء بالدين الحنيف وروحه، مع النفوذ إلى حركة صوفية لا صلة لها باليونان، إذ هى حركة روحية شرقية خالصة. ولم يحاول أسلافنا فى هذه الدورة التعرف على الأدب اليونانى لاقتناعهم بأن أدبهم العربى يتفوق على الآداب العالمية جميعا، وبذلك لم يتأثر بشىء من الشعر القصصى الإغريقى، وأيضا لم يتأثر بشىء من الشعر المسرحى اليونانى.

ودورة ثانية لمواجهة الثقافة العربية الإسلامية للثقافة الغربية، وهى دورة ترجمة، لكن لا إلى العربية، بل منها إلى اللغات الأوربية، عن طريق الأندلس وصقليه، اللتين نزلهما العرب واستقروا فيهما قرونا، إذ ظلوا فى الأولى ثمانية قرون، أسسوا فيها حضارة عظيمة. وليس ذلك فحسب فإنه لم يمض عليها نحو قرن حتى تعرب تعرُّبا شمل كل من بها من العرب والبربر وسكان إسبانيا الأصليين ممن أسلموا وسموا المسالمة، وأبنائهم ويسمون بالمولدين والنصارى ويسمون مستعربين، بل كانوا يزدرون لغتهم بجانب العربية اللغة الأدبية الراقية.

وكان حكامها الأمويون قد أنشأوا بها حركة علمية خصبة كانوا يرسلون لها العلماء إلى بغداد والشرق الأوسط لجلب نفائس الكتب مما ترجم عن اليونانية ومما وضعه علماء العرب وفلاسفتهم الإسلاميون، ولم تلبث قرطبة فى أواخر القرن التاسع الميلادى والقرن العاشر لعهد عبد الرحمن الناصر أن أصبحت أهم البلاد الأوربية حضارة ونهضة ثقافية، وكان من يزورها من الرحالة الأوربيين وسفراء الدول والإمارات الغربية يتملكهم ما لا حد له من الخشوع والإجلال والرهبة، وكان بها سبعون مكتبة وتسعمائة حمام للجمهور. وكان حكام الإمارات المسيحية فى الشمال وجنوبى فرنسا فى برشلونة ونبارّة وقشتالة وليون كلما احتاجوا إلى طبيب أو مهندس معمارى قصدوها، وممن قصدها ملكة نبارّة فى زمن الناصر بابنها لعلاجه من سمنة مفرطة وتخلص من سمنته وكان قد عزل عن العرش فأعاده الناصر إليه باعتباره أكبر الحكام فى أوربا الغربية حينئذ. وكان قصره فى مدينة الزهراء غربى قرطبة يعد من عجائب الدنيا حتى لكأنه قصر خيالى من قصور ألف ليلة وليلة.

وما إن تسقط الدولة الأموية بقرطبة وتتفكك الأندلس وتصبح أندلسات وإمارات كثيرة، حتى يُجمع الحكام المسيحيون فى الشمال وخاصة حكام قشتالة على استرداد المدن الأندلسية من أيدى العرب ويستولى ألفونس السادس حاكم قشتالة على طليطلة سنة ١٠٨٥ للميلاد، وسرعان ما تستحيل طليطلة إلى دار ترجمة كبيرة للثقافة العربية الإسلامية إلى اللاتينية واللهجة القشتالية، وكان أهم من أحالها مدرسة كبيرة لترجمة العلوم العربية رايموند أسقفها وكبير مستشارى ملكها ألفونس السابع (١١٢٦–١١٥٧) ويقول رينان إن عمله فى ذلك كان حاسما إذ كان له أبعد الأثر فى مستقبل أوربا العلمى والفكرى. وفى هذه المدرسة الكبيرة تُرجمت عيون الكتب العربية فى الرياضيات والفلك والطب والطبيعة والتاريخ الطبيعى والكيمياء وعلم النفس والمنطق والسياسة وما وراء الطبيعة، وتُرجمت كتب أرسطو وشروح فلاسفة العرب لها من أمثال

الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد. وتسامع الناس فى فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا بما فيها من علم وثقافة وفلسفة فجاءوها يتزودون منها وحملوا منها كثيرا إلى بلدانهم مما هيأ لقيام النهضة العلمية فى أوربا. ومنها حمل ليوناردو البيزى علم الجبر العربى والأرقام العربية وأدخلهما إلى أوربا، وعلمهما الناس، وفيها درس جِرْبِرْتوس علم الحساب العربى وأدخله فى المدارس الأوربية. ومنذ القرن الثانى عشر يتكاثر أسماء المترجمين للثقافة العربية ولعلوم العرب فى جميع الفروع، ومن أشهر المترجمين جيرار دى كريمون (١١٨٧م) وقد ترجم عن العربية إلى اللاتينية ثمانين كتابا أو تزيد فى الفلسفة والعلوم، ومما ترجمه موسوعة الزهراوى فى الطب: «التعريف لمن عجز عن التأليف» وبقيت هذه الموسوعة الطبية مرجعا أساسيا فى الجامعات الأوربية لكل ما يتصل بالطب والجراحة وآلاتها وعملياتها. وظلت تلك الجامعات تعتمد معها على كتاب «القانون» فى الطب لابن سينا، وكان قد تُرجم إلى اللاتينية، وبالمثل على كتاب «الحاوى» لأبى بكر الرازى وما به من الملاحظات الإكلينيكية، وأيضا على كتابه «المنصورى» المترجم إلى اللاتينية مرارا، وله كتاب فى الجدرى والحصبة تُرجم إلى الإنجليزية والفرنسية والألمانية حديثا. وأفاد الغربيون فوائد كبرى مما ترجموه من علم الكيمياء العربى وعلم الطبيعة، وقد استمد روجر بيكون (١٢٩٢م) مادة مؤلفه عن العدسات من كتاب البصريات للحسن بن الهيثم، واستوحى كبلر العالم الألمانى الفلكى (١٦٣٠م) نظريته المشهورة فى الأفلاك من نظرية فلكية للبطروجى الأندلسى كان قد نقض بها نظرية بطليموس الفلكية القديمة، وأفاد الأوربيون إلى ذلك أكبر فائدة من صيادلة العرب: أندلسيين وغير أندلسيين.

ومن كبار المترجمين للفلسفة الإسلامية إلى اللاتينية أسقف شقوبيا بإسبانيا (١١٨١م) وهو الذى عرّف فى الغرب فى أواخر القرن الثانى عشر الميلادى بمؤلفات الفارابى وابن سينا والغزالى، وكتابه «فروع الفلسفة» ألفه على هدى

كتاب «إحصاء العلوم» للفارابي. ومن أهم المترجمين ميشيل سكوت الإنجليزى (١٢٣٥م) مترجم كتب ابن سينا والبطروجى إلى اللاتينية وهو أول من نقل إليها طائفة من كتب ابن رشد. ويتوالى بعده نقل كتبه وفى مقدمتها شروح مؤلفات أرسطو، وهى كاملة فى نصها اللاتينى بينما لم يبق منها فى العربية إلا القليل، وترجم له أيضا كتاب «تهافت التهافت» الذى يرد فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالى، وبالمثل ترجم له الكليات فى الطب، وظلت دراسات ابن رشد تتغلغل فى الفكر الغربى وتتغلغل معها نظرياته وآراؤه الفلسفية، وكان لنظريته فى العلاقة بين الشريعة والفلسفة أثر بعيد فى اللاهوت المسيحى وممن اعتمد عليها من رهبانه توما الأكوينى (١٢٧٤م) أهم أعلام الفكر المسيحى لزمنه وعاصره. وجاء بعده كثيرون من قساوسة القوم يستمدون من أعلام الفلسفة الإسلامية ما يضيئون به جوانب لاهوتهم، منهم: رايموند مَرْتين (١٢٨٦م) وقد أكبّ على العربية حتى أتقنها ووضع قاموسه اللاتينى العربى، ويورد فى مؤلفاته كثيرا من النصوص عن الغزالى والفارابى وابن سينا وابن رشد والفخر الرازى. وعلى شاكلته فى إضاءة اللاهوت المسيحى بالفكر الإسلامى رامُنْ لُلْ (١٣١٥م) وهو يتأثر تأثرا عميقا بابن عربى وتعاليمه ومنازعه الصوفية وحديثه عن أسماء الله المائة والنورين والمقامات، حتى ليَغْدو من تلاميذه. ولعل فى ذلك ما يوضح مدى دَيْن اللاهوت المسيحى للتصوف والفلسفة عند أسلافنا العظام، بجانب ما هؤلاء الأسلاف من ديون ضخمة فى الفكر الفلسفى الغربى، حتى ليشهد روجر بيكون بأنهم إنما يستمدون الفلسفة من العرب، ويقول: بير دانييل هُويه (١٧٢١م) أن ديكارت استمد من أعلام الفلسفة الإسلامية نظريته المشهورة القائلة: "أنا أفكر فأنا إذن موجود". ودَيْن الغرب للعرب فى نهضته العلمية دين لا حدود له، فلولا علوم العرب التى ترجموها وتعلموها لظلت أوربا – إلى اليوم – فى جاهليتها وأميتها العلمية. وقد أخذ الغربيون مع العلوم العربية كل ما كان يتصل بها من قيام المدارس

والجامعات ومنح الدرجات العلمية على نحو ما عرفوا من منح الأسلاف لتلاميذهم الإجازات العلمية.

وكان العرب قد فتحوا صقليه فى أوائل القرن الثالث الهجرى وظلوا بها قرنين ونصفا، ناشرين لدينهم ولغتهم وثقافتهم، حتى إذا استدار الزمن فى أواخر القرن الخامس الهجرى/الحادى عشر الميلادى استولى عليها النورمان، وقد وجدوا فيها شعبا يتفوق عليهم حضاريا وثقافيا، فأخذوا حضارته، وتعلموا لغته العربية. وفى مقدمة من تعلموها ملوكهم، وأحاطوا علماءها برعايتهم على نحو ما هو معروف من استدعاء روجر الثانى إلى بلاطه الشريف الإدريسى وطلبه إليه عمل كرة أرضية وخريطة للعالم فعملهما وألف كتابه الجغرافى المشهور: «نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق». واستحالت صقلية وعاصمتها بلرمو سريعا إلى معبر مهم للثقافة العربية الإسلامية إلى اللغة اللاتينية، وساعد فى ذلك بقوة، ملوكها وخاصة فردريك الثانى، وقد استدعى – إلى بلاطه – لهذه الغاية كبار المترجمين فى زمنه وفى مقدمتهم ميشيل سكوت الإنجليزى الذى مر ذكره ومرَّ أنه أول من ترجم آثار ابن رشد، وكان فردريك يعنى بالبحوث الفلسفية وعرضت له فيها مسائل بعثَ يستفتى فيها علماء العالم العربى، وأجابه عنها ابن سبعين الصوفى الأندلسى المعروف. والمهم أن الثقافة العربية الإسلامية عبرت إلى أوربا عن طريق صقليه وإيطاليا واللغة اللاتينية. ومن المؤكد أن علماء من اللاتين اقتبسوا العلوم العربية من صقليه وأيضا من إسبانيا قبل القرن الثانى عشر الميلادى بنحو قرنين وإن كانت أسماؤهم غير معروفة للباحثين. ولا نرتاب فى أن ما أشاعه الإدريسى وأسلافه من جغرافيِّى العرب عن كروية الأرض هو الذى شجع كريستوف كولمبوس على اقتحام المحيط الأطلسى نحو الغرب آملا فى الوصول إلى الهند فاكتشف نصف الكرة الغربى.

وإذا كان العرب فى الدورة السابقة – دورة ترجمة التراث اليونانى – لم يتأثروا أى تأثر بالأدب اليونانى شعرا وغير شعر فإن الأوربيين فى هذه الدورة

– دورة ترجمة التراث العربى – تأثروا تأثرا واسعا بالآداب العربية، وفى مقدمتها الأغانى الزجلية وما كان يصحبها من موسيقى: إذ نجد القوالب الزجلية وما يرافقها من قواف – لم يكن يعرفها الشعر الأوربى – تصاغ بها أغان كثيرة فى بعض دواوين إسبانيا من أهمها ديوان ألفونس العاشر: «أناشيد لمريم العذراء المقدسة» وعلى شاكلته ديوان «الحب الطيب» لقس هيتا فى القرن الرابع عشر الميلادى. وتلقانا هذه القوالب الزجلية الغنائية عند شعراء التروبادور بفرنسا فى القرن الثانى عشر وما كانوا يتغنون به من حب عذرى: وبالمثل نجدها فى ألمانيا كما نجدها بإنجلترا فى الأغانى الشعبية الإيرلندية والاسكتلاندية وبإيطاليا فى صور متعددة من شعرها الشعبى. ولم يكن الأوربيون يعرفون عن الموسيقى سوى ترانيم الكنائس، فعرفوا عن طريق الألحان المصاحبة للأزجال نظرية الموسيقى العربية وألحانها المسجلة على رُقم (نُوَت) موسيقية بنسب زمنية مضبوطة، وكان لذلك أثره فى نشأة الموسيقى الأندلسية والموسيقى الأوربية عامة.

ونقل المترجمون كثيرا من التراث القصصى العربى، من ذلك كليلة ودمنة، وللراهب رامُنْ لُلْ المار ذكره كتاب متأثر بها سماه «الوحوش» وتوالى تأثيرها على مر القرون حتى أحاله لافونتين شعرا قصصيا على لسان الحيوان فى كتابه الأمثال. ومن ذلك قصة السندباد التى حاكاها الراهب الإسبانى خوان دى ألْتا فى القرن الثالث عشر بقصة سماها شطارة (حكماء روما السبعة). ومن ذلك أقاصيص المقامات التى تحكى حياة أدباء متسولين، وقد استحالت عند الإسبان الى قصص شطارة وصعلكة بلغت ذروتها عند سرفانتس (١٦١٥) فى روايته «دون كيشوت»، ومن ذلك ألف ليلة وليلة وقصصها الخيالية. وأصبح مما لا يقبل الجدل بين الباحثين اليوم أن دانتى عَلَم الفكر الإيطالى المسيحى فى القرن الرابع عشر تأثر فى درته الفريدة: «الكوميديا الإلهية» تأثرا واضحا بقصة الإسراء والمعراج فى كتاب الفتوحات لابن عربى حتى لتتطابق الكوميديا مع تلك القصة فى كثير من الجوانب. وعلى ذلك يكون التراث القصصى العربى

المترجم هو الذى ألهم أوربا كتابة القصة النثرية.

وعلى هذا النحو ظلت أوربا – على مدى خمسة قرون متصلة – فى هذه الدورة الثانية من مواجهة ثقافتها المتخلفة للثقافة العربية الإسلامية المزدهرة تجلس من العرب وتراثهم النفيس الأدبى والموسيقى والعلمى والفلسفى والصوفى مجلس التلامذة المجدّين من أساتذتهم النابهين، حتى إذا استوعبت كنوز هذا التراث وتمثلتها مضت تؤسس ثقافتها – على هُداه – نافذة إلى حضارتها الغربية الحديثة.

ومن الغريب أن العرب حين أسلموا تراثهم الرائع إلى أوربا انصرفوا عن تنميته والعناية به، بينما أخذت أوربا تثب فى مضمار العلم المستمد منه والفكر والفلسفة وثبات متصلة، بل قل تقفز قفزا. وأصابت العرب كارثة كبرى باستيلاء العثمانيين على ديارهم وخضوعهم لحكمهم نحو ثلاثة قرون انطفأت فيها أنوار الثقافة ومشاعل المعرفة ، حتى إذا أوشك القرن الثامن عشر أن يبلغ نهايته نزلت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت مصر. وكان ذلك بدء دورة ثالثة تواجه فيها الثقافة العربية الإسلامية الثقافة الغربية، إذ رأى المصريون فى الحملة قوما غرباء من النصارى يغيرون عليهم وينتصرون بقوة من الآلات الحربية غير معروفة لهم، وظلوا يثورون عليهم حتى خرجوا من ديارهم بعد ثلاث سنوات، كان لها آثار كبيرة فى عقلية المصريين. إذ كانوا يصحبون معهم مطبعة، وقد رآها المصريون تطبع منشورات وصحفا دورية وبعض الكتب مما لا عهد لهم به، إذ لم يكونوا يعرفون سوى المخطوطات التى يتداولونها، وأهم من ذلك أن الحملة لفتت المصريين إلى تقدم الغربيين فى العلم بما أنشأت من معامل عرض علماؤها فيها على الطبقة المثقفة من الأزهريين والملأ من الناس بعض التجارب المتصلة بعلوم الطبيعة والكيمياء. وأقامت الحملة مكتبة بصورة لم يكن يعرفها المصريون إذ لم يكونوا يعرفون سوى مكتبات المساجد، وفيها توضع الكتب دون نظام، أما تلك المكتبة الحديثة فالكتب فيها منظمة تُفْصَل فيها كتب

كل فن عن سواها، وتفصل المخطوطات عن المطبوعات، ولها أوقات محددة صباحا ومساء للقراءة والاطلاع، ويستطيع الناس أن يستعيروا منها الكتب ليقرأوها خارجها، وهي – بذلك – دار مهمة للثقافة والمعرفة، ورأى المصريون الحملة تقيم حفلات للتمثيل والغناء والموسيقى.

وكأنما كان المصريون فى غفلة فنبّهتهم الحملة الفرنسية وعرّفتهم أن حياتهم العلمية ليست كل شئ، فوراءها حياة علمية فى فرنسا وفى أوربا ينبغى أن يقفوا عليها. وبمجرد أن خرجت الحملة من ديارهم استشعروا حقهم فى اختيار من يلى شئونهم، وحملوا الدولة العثمانية على أن تنزل على إرادتهم فى تولية محمد على حاكما عليهم، وانصاعت لإرادتهم فأصدرت فرمانا بتوليته على مصر، وأخذ يعنى بشئونها، والمصريون من حوله يدفعونه إلى إنشاء المدارس وإرسال البعثات العلمية إلى فرنسا وأوربا للتعرف على ما لدى القوم من الأساليب العلمية والحربية، وقد أنشأ فى سنة ١٨٢٥ المدرسة الحربية، وتعاقب إنشاء المدارس: الطب، فالكيمياء، فالطب البيطرى، فالتعدين، فالهندسة، فالزراعة. وفى سنة ١٨٢٦م أرسل إلى الغرب بعثة كبرى تتألف من أربعين طالبا وُزّعوا على طائفة من التخصصات من بينها الطب والجراحة والهندسة والكيمياء والزراعة والتاريخ الطبيعى، وعُيّن الشيخ رفاعة الطهطاوى إماما لتلك البعثة.

واستقدم محمد على لمدرسة الطب والهندسة وغيرهما من مدارس العلوم علماء أوربيين أطباء وغير أطباء، وعين لهم مترجمين من السوريين والمغاربة يتوسطون بينهم وبين الطلاب المصريين حتى يفهموا ما يقوله هؤلاء العلماء ويحسنوا فهمه. وكان كثير من المترجمين فى أول الأمر من غير علماء العلوم التى يترجمونها، كما كانوا غير متقنين للعربية، فكانت ترجمتهم غير دقيقة، فأضيف إليهم مساعدون ممن يحسنون العربية، فكانوا يصححون ما ينقله هؤلاء المترجمون وينقحونه. ولم يلبث أعضاء البعثة الكبرى التى مرّ ذكرها أن عادوا فنشطت الترجمة نشاطا عظيما، ولم يلبث أن نشط معها التأليف. وازداد هذا النشاط

وازدهر حين أنشأ رفاعة الطهطاوى مدرسة الألسن لتخريج جماعات متعاقبة من المترجمين، مما أتاح لمصر نهضة عظيمة فى ترجمة العلوم والآداب الغربية.

وبذلك سبقت مصر غيرها من شقيقاتها العربيات فى هذه الدورة الثالثة من مواجهة الثقافة العربية الإسلامية للثقافة الغربية وهى دورة كسابقتيها كانت تقوم على الترجمة. ولم تَقْصُر مصر عنايتها فى القرن الماضى على ترجمة الآداب كما صنعت لبنان، بل ضمت إلى ذلك عناية لعلها أهم بترجمة العلوم حتى تسد حاجة مدرسة الطب وغيرها من المدارس العلمية التى أنشأها محمد على. ولم تلبث أن أنجبت طائفة من كبار العلماء المترجمين الذين نفذوا من خلال إتقانهم للعلوم التى تخصصوا فيها إلى التأليف بجانب الترجمة، ونذكر مثلا واحدا هو أحمد حسن الرشيدى أحد أعضاء البعثة الكبرى الأولى، وكان من كبار نوابغ مدرسة الطب ومن كبار أركان النهضة العلمية فى القرن الماضى إلى أن توفى سنة ١٨٦٥م، ومن ترجماته: رسالة فى تطعيم الجدرى وكتاب «ضياء النيرين فى مداواة العينين»، وكتاب «طالع السعادة والإقبال فى علم الولادة وأمراض النساء والأطفال»، وكتاب فى الجغرافية الطبيعية، ومن مؤلفاته: «الروضة البهية فى مداواة الأمراض الجلدية» فى مجلدين، ومعها «نخبة الأماثل فى علاج تشوهات المفاصل» و «عمدة المحتاج فى علمى الأدوية والعلاج» وهو موسوعة طبية فى أربعة مجلدات.

والرشيدى إنما هو واحد من عشرات العلماء فى مختلف التخصصات من طب وهندسة وجراحة وصيدلة وجيولوجيا وزراعة وحيوانات وتاريخ طبيعى وفيزيقا، وقد أكبُّوا جميعا على الترجمة والتأليف فى كل علم حتى عرّبوه وأحالوه علما عربيا. وكانت تغلب على هؤلاء العلماء الترجمة قبل عصر إسماعيل ومنذ عصره أخذ يغلب عليهم التأليف فقد عُرِّبت العلوم نهائيا. ومضى علماؤنا يؤسسون للغتنا العربية نهضة علمية، تقف على قدم المساواة مع النهضة العلمية للأمم الغربية فى القرن الماضى. وهال الإنجليز – حين احتلوا مصر – أن تتحقق

لها هذه النهضة وأن يستعيد العرب فى هذا الركن من ديارهم نهضتهم العلمية القديمة التى كانت مشعل النور لنهضتهم العلمية الأوربية الحديثة، ورأوا أنهم لابد أن يقفوها عند حد، بل لابد أن يطمسوها طمسا، حتى لا تقوم للعرب فى عصرهم الحديث قائمة فى المجالات العلمية، وحتى يستتموا - مع احتلالهم لأرض مصر - احتلالاً أفظع لعقول المصريين وأفكارهم العلمية، وما زالوا يعملون على ذلك حتى تقرر فى أواخر القرن الماضى أن يقف فى المدارس العليا طبا وغير طب تعليم العلوم بالعربية وأن يصبح بلغتهم الإنجليزية، وبذلك سدّد المستعمر الأثيم أكبر ضربة للحركة العلمية المصرية العربية، ضربة قضت عليها قضاء مبرما . وإنها لخسارة كبرى لا تقل عن خسارة أرض مصر العربية حين احتلها الإنجليز، وأحالوها حقلا كبيرا لتصدير قطنها إلى لانكشير حتى تدور مصانعهم وتزدهر تجارتهم.

ولم يكتف الإنجليز بذلك فقد فرضوا لغتهم على تعليم الناشئة بمصر، كما فرض الفرنسيون لغتهم على تعليمها فى تونس والجزائر وفيما بعد فى المملكة المغربية. غير أن الانجليز إن كانوا قد نجحوا فى القضاء على الحركة العلمية بمصر فإنهم لم يستطيعوا القضاء على الحركة الأدبية وما ارتبط بها من الترجمة، فقد ظلت ترجمة الآداب الغربية فى مصر نشطة أوسع نشاط، وأخذ يظهر فيها منذ العقد الثانى من هذا القرن العشرين نوابغ فى فنّى القصة والمسرحية، وكلما قطعت مصر شوطا فى هذا القرن ازداد ازدهار هذين الفنين وخاصة منذ الأربعينيات وأخذ الغربيون يترجمون أعمالا بديعة منهما. وبذلك أصبح المصريون يتبادلون فى الأدب أعمالهم مع الغربيين، فكما يترجمون أعمال الغربيين الأدبية يترجم الغربيون بالمثل أعمالهم القصصية والمسرحية شاعرين بأنها ترتفع إلى منزلة الآداب العالمية، وهو ما كان سيحدث لحركة مصر العلمية لو استمرت نهضتها التى كُفلت لها فى القرن الماضى إذن لأصبح اليوم عندنا علماء من المصريين عالميون يترجم الأوربيون والأمريكيون مؤلفاتهم وبحوثهم

العلمية على نحو ما يترجمون الآن أعمال الأدباء العرب مصريين وغير مصريين قصصية وتمثيلية وشعرية.

ونمضى فى القرن العشرين وقد تعطلت حركة مصر العلمية، وكانت الجزائر وتونس تعانيان مثل ذلك قبل مصر لاحتلال الفرنسيين أراضيهما، ولم تلبث سيطرتهم على التعليم أن امتدت إلى المملكة المغربية منذ فرضوا حمايتهم عليها سنة ١٩١٢م ووقعت ليبيا فى السنة التالية فى قبضة الإيطاليين، فأصبح التعليم كله فى البلاد المغربية بيد الأجانب. وبعد الحرب العالمية الأولى فى هذا القرن استولى الإنجليز على العراق وفلسطين واستولت فرنسا على سوريا ولبنان، وعلى نحو ما صنعت الدولتان فى التعليم بالبلدان العربية السابقة صنعتا فيه بالعراق وفلسطين وسوريا ولبنان إلى أن استردت لبنان وسوريا استقلالهما سنة ١٩٤٥م وبعد نحو عشر سنوات استردت العراق استقلالها، وتبعتها فى الاستقلال البلاد المغربية فى الخمسينيات واحدة إثر أخرى.

وإنما ذكرنا ذلك لندل على أن البلاد العربية كان يجثم على صدرها الاحتلال الأجنبى طوال النصف الأول من القرن الحاضر، وكان الإنجليز قد اعترفوا فى سنة ١٩٢٢م باستقلال مصر، وقيدوه بشروط، غير أن مصر أخذت تتولى شئون نفسها، وكان من أول ما اهتمت به حركتها العلمية، فأنشأت الجامعة المصرية سنة ١٩٢٤ وضمَّت فى أول الأمر كليات الآداب والحقوق والطب والعلوم. وكان أبناؤها وصلوها فى القانون بالقوانين الفرنسية منذ القرن الماضى، فظلت كلية الحقوق تعنى بتلك القوانين، أما فى كليتى الطب والعلوم فرأى المشرفون على الجامعة أن تأخذ الكليتان بمناهج الكليات المماثلة لهما فى إنجلترا واستقدموا منها أساتذة يحاضرون الطلاب بلغتهم الإنجليزية، وأُرسل نوابغ الخريجين من الكليتين إلى إنجلترا وعادوا بعد حصولهم على درجاتهم العلمية إلى كليتيهما، وأخذوا يدرِّسون للطلاب بالإنجليزية. وضُمَّت بعد ذلك إلى الجامعة المصرية كليتا الهندسة والصيدلة وكانت لغة المحاضرات والدراسة

فيهما بالإنجليزية، فمضتا على وضعهما - ومضت معهما الطب والعلوم - إلى اليوم إلا قليلا.

وكانت أصوات كثيرة منذ الثلاثينيات فى القرن الحاضر أخذت تدعو إلى اتخاذ العربية لغة للعلم فى الجامعات المصرية. غير أنها لم تجد لها فى الجامعات إلى اليوم أذنا تُصْغى إليها، إلا ما ندر، والحجة التى لا يزال يرددها المتمسكون بتعليم العلوم باللغات الأجنبية، وهم الكثرة الغالبة من أساتذة الجامعات هى أن العربية تقصر عن الوفاء بما يقتضيه العلم المعاصر من عبارات ومصطلحات، تعد بعشرات الألوف، ويقولون إن العلوم تتطور تطورا سريعا الآن ولا تستطيع العربية ملاحقته. أما أن العربية لا تستطيع ملاحقة التطور فإن ذلك ليس عيبها، وإنما هو عيب العلماء المطلوب منهم هذه الملاحقة، وأما أنها لا تستطيع الوفاء بحاجة العلوم من مصطلحات فذلك أيضا ليس عيبها، إنما هو عيب أساتذة العلوم بدليل أن لها تاريخا حديثا وقديما يمثل هذا الوفاء، أما قديما فحين وسعت علوم اليونان وغيرهم وأدت للحياة الإنسانية نهضة علمية كانت أم النهضة العلمية الأوربية، وأما حديثا فحين نقلت إليها علوم الغرب فى القرن الماضى ووسعتها بجميع مصطلحاتها. وفى رأينا أن المشكلة تكمن فى أن هؤلاء الأساتذة المعارضين لتعريب العلوم فى الجامعات درسوا تلك العلوم فى جامعات أوربية باللغات الأجنبية، وخاصة اللغة الإنجليزية، ثم أكملوا دراستهم فى إنجلترا مما يجعلهم أقدر على تدريسها بنفس لغتها التى تعلموها بها. كما يجعل تدريسها بلغاتها أسهل لأنها لا تكلفهم أى جهد، بينما تدريسها بالعربية يكلفهم جهودا شاقة: جهودا فى صوغ العبارات ووضع المصطلحات. وكثيرون منهم لا يتقنون العربية الإتقان الذى يمكنهم من ذلك، وهو ما يجعل كثيرين منهم يصرون على موقفهم تهيبا، وأخشى أن أقول كسلا وعدم اكتراث.

وأنا أعيذ أساتذة جامعاتنا من عدم الاكتراث أو الكسل، لأننا فى الواقع إزاء احتلال علمى لا يقل خطورة عن احتلال الأرض أيام الاستعمار، بل لعله

أشد خطورة، لأنه احتلال عقول واحتلال ألسنة، وهو احتلال يفقدنا الثقة بلغتنا وبأنفسنا، فلغتنا لا تعيش عصرنا، ونحن مثلها لا نعيشه، وليس فى أوربا أمة مهما صغر حجمها تدرس العلم فى ديارها بلغات غير لغتها، وهناك حقا جامعات تحتم على طلابها إتقان لغة أجنبية سوى لغتهم الوطنية وأحيانا تحتم عليهم إتقان لغتين أجنبيتين، ولكنها لا تدرس العلم إلا بلغتها الوطنية، وهو ما نراه ضرورة لطلابنا فى الجامعات العربية مع ما ندعو إليه من التعريب، فلابد فى الجامعات العلمية من أن يتقنوا لغة أجنبية تتيح لهم الاطلاع على الكتب الأجنبية فى تخصصاتهم، ولتمكينهم من ذلك فى أوسع صورة يتحتم أن نعنى بتحسين مستواهم فى اللغة الأجنبية منذ التعليم العام، ونوالى هذه العناية فى الكليات العلمية وأيضا فى الدراسات العليا. ولابد من العناية باللغة العربية بحيث تتّخذ الأسباب لتذليل قواعدها وتمكين تلاميذ التعليم العام من النطق بها نطقا صحيحا سواء من حيث مخارجها وبنياتها أو من حيث إعرابها وضبط أواخر الكلم. ولابد أن تستمر دراستها فى الجامعات حتى يتمكن أفذاذ الخريجين الذين سيصبحون – فيما بعد – من أعضاء هيئة التدريس بالكليات العلمية من استخدامها استخداما سليما سديدا بحيث يستطيعون أن يحاضروا بها الطلاب فى يسر. وبدون ريب حين نحصل على خريج الجامعة الذى يتقن لغة أجنبية كما يتقن العربية اللغة الأم نكون فعلا قد حصلنا على من يستطيع أن يسهم بقوة فى تعريب العلوم.

وفى رأيى أنه ينبغى أن نسارع إلى هذا التعريب منذ الآن، لأنه يعد – بحق – مسألة قومية بل هو مسألة علمية أيضا، أما أنه مسألة قومية فلأن تدريس العلم باللغات الأجنبية فى ديارنا العربية من شأنه أن يضعف شعورنا القومى بقدرة لغتنا على استيعاب العلم الغربى، ويجعلها لغة معزولة عن شطر مهم فى الثقافة العالمية، لغة خاصة بحياتنا الأدبية ودراساتنا الإنسانية ولا تصقلها المعرفة العلمية، ونفس هذه الدراسات وتلك الحياة يحتاجان فى نهضتهما إلى أن يقترنا

فى الأمة بنهضة علمية على نحو ما حدث فى اليونان فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد وكما حدث عندنا قديما فى القرون من الثالث إلى القرن الثامن للهجرة، وكما هو حادث الآن عند الغربيين.

وأما أنه مسألة علمية فلأن العلم لا ينهض فى الأمة إلا إذا كتب بلغتها، وكيف ينهض فيها وهو يكتب بلغة أجنبية، وكأن العالِم – حينئذ – ليس مواطنا فى علمه بالمعنى الدقيق، بل هو غريب عنه، أو على الأقل لا يشعر بوئام كامل بين لغته العلمية ولغته الأم التى يستخدمها فى حياته اليومية، وقد يجعله ذلك يشعر بغير قليل من الغربة بين قومه، وأيضا فإن ذلك قد يضعف فيه الحماسة للابتكار، لأنه يحس دائما كأنه عالة على العلماء الأجانب وليس ندا لهم، وطبعا بين أساتذتنا وهيئات تدريسنا فى الجامعات من لهم أعمال علمية مبتكرة مع استخدامهم للغات الأجنبية. غير أننا نقول لو أن العلم عندنا كان يعلّم ويكتب بالعربية لتضاعفت أعداد هذه الصفوة، ولأصبح لنا فى العلم الخالص المعاصر نفس المكانة التى كانت لأسلافنا فى العصر العباسى.

أما العقبة التى يرددها المعارضون للتعريب، وهى كثرة المصطلحات فى العلم الغربى المعاصر وقصور العربية عن التعبير عنها فقد ذُلِّلَت اليوم إلى حد كبير، ذلك أن مجمع اللغة العربية فى القاهرة وضع منذ إنشائه ودورته الأولى نصب عينيه جَعْلَ العربية وافية بمطالب العصر الحاضر، وظل على مدى ستين عاما يعمل جاهدا على وضع المصطلحات العلمية للعلوم الغربية المختلفة، ونهضت بذلك لجان من أعضائه العلميين واللغويين وخبراء فى كل فرع من فروع العلم من أساتذة الجامعات، بحيث وضعت فى كل علم آلاف المصطلحات، سواء فى الطب أو فى الكيمياء والصيدلة أو فى الجيولوجيا أو فى الفيزيقا أو فى الأحياء والزراعة أو فى الهندسة والهيدرولوجيا أو فى الرياضيات، وقد أُنْجِز معاجم الجيولوجيا والفيزيقا والكيمياء والصيدلة والأحياء والزراعة والحاسب والرياضيات وتعمل اللجان العلمية الأخرى على إنجاز معاجمها،

وفرغت لجنة الطب من ثلاثة أجزاء من معجمها. ومنذ زمن بعيد يصدر المجمع كل عام مجموعة المصطلحات العلمية التى يقرها مؤتمره السنوى. ولا ريب فى أن هذه حصيلة ضخمة تمكن علماءنا فى الجامعات العربية من نقل العلوم الغربية، فإذا أضفنا إليها جهود المجامع اللغوية الأخرى فى العراق ودمشق والأردن وجهود المكتب الدائم فى المغرب لتنسيق التعريب فى العالم العربى اتضح أن وضع المصطلحات العلمية للعلوم الغربية أصبح مذللا إلى حد كبير.

وفى رأيى أن هذه المصطلحات فى حاجة إلى الاستعمال ودخولها فى الكتب والمؤلفات العلمية حتى تأخذ حظها من الحيوية والحياة، وحتى تؤدى مهمتها التى وضعت من أجلها. ولذلك ينبغى أن تقوم مؤسسة ضخمة للتأليف والترجمة، ومن الخير أن تكون مؤسسة عربية تتعاون فى إنشائها والإنفاق عليها الدول العربية مجتمعة، ويكون لها فروع فى عاصمة كل بلد عربى، ولابد أن يعين فيها صفوة من علمائنا فى كل فرع من فروع العلم ممن يقتدرون على التأليف والترجمة فى فروع تخصصاتهم المختلفة، ولابد أن يكون لكل علم قسمه الخاص، ويزود القسم بما ينبغى أن يكون فيه من دوريات ومجلات علمية عالمية أسبوعية وشهرية وفصلية، كما يزود بالمراجع الأساسية والبحوث النظرية والتطبيقية. ولنسمها دار التأليف والترجمة، وتنظم الصلة بينها وبين الدور الفرعية فى البلدان العربية، ومن الخير أن تقام هذه الدار الكبيرة فى القاهرة لما تستطيع أن تقدمه لها من الإمكانات، وخاصة فى العلماء، ويكفى أن نعرف أن فى مصر الآن أكثر من خمس عشرة جامعة وأن عدد أعضاء هيئات التدريس العلمية بها يعدُّ بالآلاف ولا يقل طلابها سنويا عن نحو أربعين ألفا فى العام الواحد، وبجانب ذلك تكتظ مصر بمراكز البحث العلمى ومعاهده حتى لتزيد عن المائتين عدا. كل ذلك يجعلها أولى بأن تنشأ فيها تلك الدار الكبيرة التى نأمل أن لا تقل عن دار الحكمة فى عهدى الرشيد والمأمون انتاجا للكتب العلمية المترجمة وبعثا لنهضة علمية وفلسفية عالمية.

ونأمل لقيام هذه المؤسسة الكبيرة وفروعها فى البلدان العربية أن تتبعها مطبعة ودار نشر كبرى وأن ترفع مكافآت المؤلفين والمترجمين، بحيث تقبل الصفوة العلمية على إمدادها بالكتب والبحوث وليكن للمشرفين عليها فى الخليفة المأمون أسوة حسنة إذ كان يزن ما يترجمه حنين بن إسحق عن اليونانية، ويعطيه وزنه ذهبا خالصا، وتفيض كتب طبقات الحكماء بما كان يأخذه المترجمون من أموال طائلة حققت لهم عيشا رافها، وما أولانا اليوم فى هذه المعركة الخطيرة – معركة تعريب العلوم الغربية وجعل لغتنا لغة علمية – أن نعرف للمترجمين والمؤلفين فى العلوم فضلهم ونوفر لهم معيشة كريمة راضية. وبدون ريب كان حريا بنا حين أنشأنا جامعة القاهرة وما بعدها من جامعات وطلبنا فيمن يصعدون فيها إلى وظائف علمية أن تكون لهم مؤلفات أو بحوث تفيد العلم فوائد محققة – أن نتنبه إلى أهمية الترجمة وأن نسوّى بين الترجمة والتأليف فيمن يرقون إلى تلك الوظائف فى الكليات العلمية، إذن لكان لنا الآن رصيد علمى هائل عن طريق الترجمة، وحبذا لو أخذنا بذلك منذ الآن فى كلياتنا العلمية فسوّينا بين الكتاب المترجم والبحث أو الكتاب المؤلف فى الترقية للوظائف العلمية.

من المغرب

عقيدة الموحدين
بين
التشيع والاعتزال

مؤسس عقيدة الموحدين ودولتهم: محمد بن تومرت، المولود بهرغة فى جبال درن: موطن قبيلة مصمودة بالمغرب الأقصى سنة ٤٧١ للهجرة. شبّ مشتغلا بالعلم، وارتحل فى طلبه سنة ٥٠١، ونزل الأندلس ودخل قرطبة لفترة قصيرة اتجه بعدها إلى المشرق، ورحل إلى المهدية ثم الإسكندرية، وحج ودخل العراق، وأكبَّ فى بغداد على حلقات العلماء والنظار، واستمع إلىأصحاب النحل والمذاهب من الشيعة والمعتزلة والأشعرية، وفى سنة ٥١٠ اعتزم الرجوع إلى موطنه، ومر بالإسكندرية وببعض البلدان المغربية، وفى كل بلد كان يعقد لنفسه مجلس علم ووعظ، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، مثيرا العامة، مما جعل بعض حكام البلدان التى مر بها يضيق به، ويأمره بمغادرتها. وكان بعيد الهمة ووقف على ضعف الخلافتين: العباسية فى بغداد والفاطمية فى القاهرة، ونشأت فى نفسه فكرة الدعوة إلى خلافة فى المغرب يكون هو صاحبها، وأخذ يجمع حوله بعض مريديه ممن لقيهم فى أوبته، وتوسم فيهم عونه فى تحقيق فكرته، مثل: عبد المؤمن بن على وأبى محمد البشير الونشريشى، ولكن كيف يكون ذلك وخليفة المسلمين ينبغى أن يكون هاشميا، مثل العباسيين، أو علويا فاطميا، مثل الفاطميين، وأكد أنه مثلهم: علوى فاطمى، إذ ذكر له سلسلة نسب تصله بسليمان، أخى إدريس الحسنى مؤسس الدولة الإدريسية بالمغرب الأقصى، التى حكمت من سنة ١٧٢ إلى سنة ٣١١ للهجرة. والمؤرخون مختلفون فى صحة نسبه. ونزل مدينة فاس سنة ٥١١ ولزم مسجدا ظل يدرس

فيه ويلقي الوعظ، جامعا حوله كثيرين من مريديه عاملا بقوة معهم على الدعوة سرًّا له ، وأنه المهدى الذى تنتظره الأمة، يدل على ذلك أكبر دلالة صَكٌّ احتفظ به داعيتهم ومؤرخهم ابن القطان، كتبه ابن تومرت سنة ٥١١ للقاضى الجذامى أوله بعد البسملة والصلاة: "أقول وأنا محمد بن عبد الله تومرت وأنا مهدى آخر الزمان". وتحول إلى مراكش سنة ٥١٤ يتظاهر بدراسة العلم والوعظ، ويتزيّى بزى الزهاد، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولقى أمير المرابطين على بن يوسف بن تاشفين فوعظه. وعقد له مناظرة بينه وبين العلماء، فبزّهم وأفحمهم ومضى يدعو سرا إلى الانتقاض على المرابطين، وأحس بتشديد الرقابة عليه، فخرج من مراكش ونزل بتينملل، وهناك أخذ يدير دعوته كاشفا القناع عن وجهه الحقيقى وأنه الإمام المهدى المنتظر، وما توافى سنة ٥١٥ حتى يكثر أتباعه، فيعلن ثورته على المرابطين فى شهر رمضان وأنه المهدى المرتقب، ويخطب فى أتباعه قائلا:

"الحمد لله الفعال لما يريد .. وصلى الله على سيدنا محمد، المبشر بالهدى، الذى يملأ الأرض قسطاً وعدلا، كما ملئت ظلما وجورا، يبعثه الله إذا نُسخ الحق بالباطل، وأزيل العدل بالجور، مكانه المغرب الأقصى، وزمنه آخر الزمان، واسمه: اسم النبى عليه الصلاة والسلام ونسبه نسب النبى صلى الله تعالى وملائكته الكرام المقربون عليه وسلم. وقد ظهر جور الأمراء، وامتلأت الأرض بالفساد، وهذا آخر الزمان. والاسم الاسم ، والنسب النسب، والفعل الفعل".

ولما فرغ من خطبته بادر إليه مستشاروه العشرة المقدمون قائلين: هذه الصفة لا توجد إلا فيك فأنت المهدى، وبايعوه على ذلك وتتابع الناس يبايعونه، وانعقدت له البيعة بأنه المهدى المنتظر فى آخر الزمان، وعظم صيته، وفرق دعاته فى القبائل، وعلا أمره وسمّى كل من دخلوا فى بيعته وصاروا من أتباعه باسم الموحدين، وألف لهم كتابا فى التوحيد باللسان البربرى، وصار الخطباء على

المنابر يقولون عنه: إنه الإمام المعلوم والمهدى المعصوم، ودخل الناس فى طاعته أفواجا، ورتّب أتباعه فى طبقات. ودعا جهارا إلى خلع طاعة المرابطين لشيوع المنكرات فى دولتهم، وكان فقهاؤهم يقتدون بالسلف فى ترك التأويل للآيات التى قد يفيد ظاهرها شبه الله بالمخلوقات مع تنزيه الله ونفى التشبيه عنه والتكييف. ومع ذلك ادعى على المرابطين أنهم مجسّمة لله كافرون، ومعاذ الله أن يكون المرابطون مجسمين أو كفارا، ومعروف أنهم أهم دولة مغربية أدت للإسلام خدمات كبرى، أولها: القضاء على مجوس برغواطة بإقليم تامسنا فى المغرب الأقصى، إذ ظلوا يعيثون فى هذا الإقليم فسادا - منذ القرن الثانى الهجرى - حتى قضى عليهم المرابطون قضاء حاسما فى منتصف القرن الخامس الهجرى. واستصرخهم أمراء الطوائف بالأندلس لحماية الإسلام هناك وصد غارات الإسبان فعبروا إليهم تلبية لصوت الواجب وهزموا الإسبان هزيمة ساحقة فى موقعة الزلاقة المشهورة. وكما كان لهم جيش ضخم فى مراكش كان لهم جيش مماثل فى موريتانيا نشر الإسلام بقوة فى غرب إفريقيا ووسطها، وبفضل البطل: أبى بكر بن عمر ابن عم يوسف بن تاشفين، بطل الزلاقة تحولت غانة كلها بلدا إسلاميا إلى اليوم. وظلم أن يقال عن هؤلاء المجاهدين إنهم كفار أو مجسمة. على كل حال أخذ ابن تومرت يدفع الموحدين إلى منازلة المرابطين دون أن يكتب له عليهم نصر حاسم، إنما كُتب ذلك بعد وفاته - بفترة غير قليلة - لخليفته عبد المؤمن.

وكان ابن تومرت من الدهاء والحنكة السياسية فى الذروة، فأسس عقيدة الموحدين وثبتها بقوة، مستضيئا بالنحل فى عصره، وفى رأينا أن أهم نحلتين استمد منهما الأسس لتلك العقيدة؛ هما: التشيع والاعتزال، أما الأسس التى ترجع إلى التشيع فأربعة هى: الإمامة والمهدوية والعصمة والتنظيم الطبقى، ويرجع إلى الاعتزال أساسان: هما التوحيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ونبدأ بعرض الأسس الأربعة الأولى.

والأساس الأول: الإمامة، وقد مضى ابن تومرت يغرس فى نفوس أتباعه ما عرفه فى بغداد عن الإمام عند الشيعة الاثنى عشرية، من أنه وريث الرسول، وأنه حجة الله على عباده، وأنه مطهّر من الذنوب مبرًّأ من العيوب، وأنه معدن القدس والطهارة والتقوى والزهادة، وأنه يعلم علم ما كان وما يكون. ومن وفّى بعهده فقد وفى بعهد الله. ومن نكث عهده فقد نكث عهد الله. ويقول ابن خلدون: إنه ألّف لأتباعه كتابا فى الإمامة افتتحه بقوله "أعز ما يُطلب" وصار هذا الافتتاح لقبا للكتاب، ومن قوله فيه عن الإمامة: إن اعتقادها واجب على الكافة. "وهى ركن من أركان الدين، وعمدة من عمد الشريعة، وما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق فى أرضه، وأمره أمر الله ورسوله، وطاعته طاعة الله ورسوله والانقياد له انقياد إلى الله ورسوله، وموافقته موافقة لله ورسوله، ومرضاته مرضاة لله ورسوله، وموالاته موالاة لله ولرسوله، وبه تكشف الظلمات، وتدفع الأباطيل، وبموافقته تُنال السعادة، وبطاعته تنال البركات. والهجرة إلى الإمام واجبة لا يحول بينها وبين أحد من المسلمين أهل ولا ولد ولا مال، ومن سمع بأمر المهدى وجبت عليه الهجرة إليه، ولا عذر له بوجه من الوجوه، ويكفر من لم يصلِّ عليه، كما يكفر من لم يطعه". ويقول المراكشى فى المعجب: بلغ من تعظيم المصامدة للمهدى بن تومرت وطاعته، أنه لو أمر أحدهم بقتل أبيه أو أخيه أو ابنه، لبادر إلى ذلك بغير إبطاء.

والأساس الثانى، الذى أوجب ابن تومرت على الموحدين اعتناقه هو: أنه المهدى المنتظر فى آخر الزمان، الذى يملأ الأرض عدلا، بعد أن ملئت جورا، ولينقذهم مما هم فيه من الشرور والآثام، ولينشر بينهم العدالة التى لا تستطيع الأمة بدونها أن تعيش معيشة قويمة. ومِن وَصْفِ ابن تومرت للمهدى فى كتابه: «أعز ما يُطلب» أنه: "خصه الله بما أودع فيه من معانى الهداية ... ولا ندّ له فى الورى، ولا من يعانده، ولا من يخالفه، ولا من يضاده، ولا من يكابره ولا من يعصيه، ولا تصدر الأشياء إلا عن أمره. العلم به واجب، والسمع والطاعة له

واجب، واتّباعه والاقتداء بأفعاله واجب، والإيمان به والتصديق واجب على الكافة، والتسليم له واجب، والرضا بحكمه واجب، والانقياد لكل ما قضى واجب، والرجوع إلى علمه واجب، واتباع سبيله واجب، وسنته سنة الله ورسوله، وواجبٌ طاعته في السر والعلانية، وفي الظاهر والباطن، وفي أمور الدين والدنيا، وفي القليل والكثير، والخفيّ والجلي، والأدنى والأعلى، وأمرُ المهدى حتم، من خالفه يقتل، لا دفع في هذا الدافع، ثبت بثبوت نصوص الكتاب وقواطع الشرع". ويبدو أن فكرة المهدى المنتظر عند الشيعة نشأت من أن العلويين حين فاتتهم الخلافة في العصرين: الأموى والعباسي، أخذوا يروّجون لفكرة المهدى العلوى، الذى يأتي في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل، وشاعت الفكرة، إذ قلما مرَّ عصر دون أن يخرج فيه مهدى ويدعو لنفسه، وهى فكرة مخطئة، سيطرت على العالم العربى في العصور الماضية، سببها انتظار مصلح يصلح الأوضاع الفاسدة في الأمة، وكان ينبغي أن تنشد الشعوب العربية المصلح في ذات نفسها، وأن لا تظنه هبةً من هبات الزمن.

والأساس الشيعي الثالث، الذى أوجب ابن تومرت على الموحدين اعتناقه، هو: عصمة الإمام المهدى، فهو - مثل الأنبياء - معصوم لا يقع منه خطأ ولا يرتكب معصية كبيرة ولا صغيرة، وهو لذلك يرتفع عن مستوى البشر من حوله إلى مستوى أعلى رفيع؛ لما ينتقل في أصلابه من نور إلهى، ينقّى روحه ويخليها من دواعى الشر، وهو نور ظل ينتقل من آدم إلى أبنائه وأحفاده من الأنبياء والرسل، وحظى الإمام على بن أبى طالب بشعاع منه، ظل ينتقل في أبنائه وأحفاده من الأئمة. وهى فكرة لا يؤيدها الإسلام وتعاليمه حتى في الأنبياء - فقد ذكر القرآن عن آدم أنه عصى ربه فغوى ، ووكز موسى رجلا فقتله، وقال: ﴿رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى﴾ وقال الله لرسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم: ﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾. ورأى ابن تومرت من الخير أن يشيع فكرة العصمة عند أتباعه ليحيطوه بضرب من الجلال

والقدسية، ويصدعوا دائما بما يأمر به دون أى مراجعة. وكان إذا خرج شخص على رأى له يقتله، ولا يبالى، حتى لو كان من أقرب المقربين إليه، لأن فى ذلك إنكارا لعصمته، ويذكر ابن القطان من ذلك أنه أمر البشير الونشريشى بعملية تطهير فى فئة كبيرة من أتباعه بتينملل سنة ٥١٩، فكان يختبرهم ومن ثبت له اقتناعه بعقيدة الموحدين، قال: ردوه إلى اليمين إنه من أهل الجنة، ومن تراءى له عدم اقتناعه، قال ردوه إلى اليسار إنه من أهل النار، ويعلم أهل اليسار أنهم مقتولون ولا يفر منهم أحد، وكان إذا اجتمع منهم كثيرون قتلهم قراباتهم، يقتل الأب ابنه، ويقتل الابن أباه، والأخ أخاه. ولم يرتض أحد مستشاريه العشرة المقدّمين عنده هذا القتل الجماعى وأنكره، فأمر بقتله وصلبه، لأنه شكّ فى عصمته. وفى كتابه «أعز ما يطلب»: الإمام معصوم من الباطل والضلال والظلم والبدع والكذب، ويقول: المهدى معصوم فيما دعا إليه من الحق، لا يجوز عليه الخطأ فيه، ولا يكابَر ولا يضاد، ولا يدافع ولا يعاند ولا يخالف ولا ينازَع.

والأساس الشيعى الرابع، الذى أخذ ابن تومرت الموحدين به، لم يكن أساسا عقيديا، ولكنه كان أساسا تنظيميا للدولة وأتباعه الموحدين، وهو أساس استضاء فيه، بما وضعه الخلفاء الفاطميون فى مصر لدولتهم الشيعية، من نظام على رأسه الإمام الخليفة، وتحته الحجج، وهم اثنا عشر، بعدد شهور السنة، موزعين على البلدان الإسلامية، ويتبعهم النقباء، وهم أربعة وعشرون، والدعاة وكانوا يعدون بالعشرات. وكان الخلفاء الفاطميون يتخذون من الجامع الأزهر معهداً لعلمائهم، يلقون فيه محاضرات عن النحلة الفاطمية الإسماعيلية وأئمتها ونسبتهم إلى عالم القدس، وواجبات الرعية إزاءهم ومهدويتهم وعصمتهم، مغالين فى ذلك كله. ولم يأخذ ابن تومرت النظام الفاطمى بطبقاته كما وضعه الفاطميون، إذ نقّحه ونظمه بصورة أكثر دقة، جعل فيه الإمام المهدى، ومن يليه من خلفائه على رأس النظام، ويتبعه مجلس استشارى من مريديه العشرة السابقين

إلى اعتناق عقيدته أو دعوته، وسمى هذا المجلس: الجماعة، وهم أهل مشورته فى المسائل الكبرى، وأضاف إليهم مجلسا ثانيا مؤلفا من خمسين داعيا، اختارهم من مختلف القبائل المغربية التى بايعته ما عدا خمسة منهم اختارهم من الغرباء، ويُستشارون فيما وراء المسائل الكبرى من المسائل. وبجانب هذين المجلسين: الطلبة، ويسميهم الفاطميون الدعاة، ووضع لهم ابن تومرت منهجا لتعليمهم أسسَ العقيدة ونشرها فى القبائل وبين الناس. وكان قد وضع رسالة فى التوحيد، ووضع بجانبها كتابه «أعز ما يُطلب» وكان يدرسهما للطلبة، واتخذ لهم بيتا يُربَّوْن فيه ويُعلمون مبادئ العقيدة وتعاليمها فى نشأتهم، وتسمى هذه الطبقة من ناشئة الطلبة باسم الحفاظ، ومنهم تتألف حين يشبّون طبقة الطلبة أو الدعاة، وكانت تدرس لهم كتب ابن تومرت، وكان يقوم عليهم شيخ يسمى: شيخ طلبة الحضرة، وكان بعضهم يصل إلى أرفع مناصب الدولة، وبهذا النظام المحكم ثبت ابن تومرت دعائم العقيدة والدولة إلى أبعد غاية.

وتعرف ابن تومرت بدقة – وهو فى بغداد – بجانب مبادئ الشيعة الإمامية على مبادئ المعتزلة الخمسة، وهى: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، وأن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وجعل المبدأين: الأول والأخير أساسيَّيْن فى عقيدة الموحدين.

وشوّش بالأساس الأول طويلا على المرابطين، إذ نفى عنهم التوحيد، وسمى أتباعه باسم الموحدين، وغمضت هذه التسمية على المؤرخين المعاصرين من مستشرقين وعرب، وزعموا أن المرابطين وفقهاءهم كانوا مجسمة، كما وصفهم ابن تومرت، وبيّنت – منذ قليل – خطأ ذلك. وقالوا إنه أكد جانب التوحيد ولم يتبينوا المعنى الذى يريده به، ونرى أحد المؤرخين المعاصرين يقول: "إن لقب الموحدين الذى أطلقه ابن تومرت على أتباعه غير ذى معنى لأن كل المسلمين موحدون ولم يكن المرابطون أقل توحيدا من الموحدين"، وكأنها تسمية أراد محمد بن تومرت بها أن يوهم الناس أن دعوته تتجه إلى إحياء عقيدة التوحيد

الخاصة كما تصورها المعتزلة.

فابن تومرت إنما رأى أن يجعل مبدأ التوحيد عند المعتزلة أساسا راسخا فى عقيدة الموحدين، وأراد به – كما أراد المعتزلة – تنزيه الله عن الشبه بالمخلوقين تنزيها يحتم تأويل الآيات القرآنية التى يدل ظاهرها على التجسيم، مثل آية سورة الأعراف: ﴿استوى على العرش﴾. ويأخذ الأشعرية – فى القرن الرابع الهجرى – برأى المعتزلة فى تنزيه الله عن الشبه بالمخلوقين ولعل ذلك ما جعل ابن خلدون وكثيرا من مؤرخى ابن تومرت، يظنون أنه كان يعتنق المذهب الأشعرى، والمعتزلة هم الذين اتخذوه مبدأ فى عقيدتهم، وفسروه التفسير السالف، وتعمقوا فى تحليله ودلالته، وأولوا على أساسه – كما ذكرنا – الآيات القرآنية التى يدل ظاهرها على التجسيم، ومنهم استعاره ابن تومرت، بنفس هذه الدلالة الخاصة؛ يدل على ذلك بوضوح فصل عقده فى كتابه: أعز ما يطلب بعنوان: "توحيد البارى سبحانه"، يمضى فيه بهذه الصورة:

"لا إله إلا الله، الذى دلت عليه الموجودات، وشهدت عليه المخلوقات .. من غير تقييد ولا تخصيص بزمان ولا بمكان ولا جهة، ولا حد، ولا جنس، ولا صورة، ولا شكل، ولا مقدار ولا هيئة، ولا حال.. صَمَدٌ لا يتقيد بالكيفية، عزيزٌ لا يتقيد بالمثلية، لا تحده الأذهان ولا تصوره الأوهام ولا يتصف بالتحيز والانتقال، ولا يتصف بالتغير والزوال، لا يقال متى كان؟ ولا أين كان؟ ولا كيف كان؟ كان ولا مكان، كوّن المكان، ودبّر الزمان، لا يتقيد بالزمان ولا يتخصص بالمكان، لا يلحقه وهم ولا يكيِّفُه عقل؛ ﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾.

وواضح كأنه أحد المعتزلة، يفسر ما يراد بمبدأ التوحيد فى عقيدته، وبهذا المعنى أطلق ابن تومرت على أتباعه اسم الموحدين، ليهاجم بقوة المرابطين

وفقهاءهم. وما يني يهاجمهم في كتابه «أعز ما يطلب» كقوله: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمخالفة أهل الباطل في زيهم وأفعالهم وجميع أمورهم في أخبار كثيرة، قال: "خالفوا اليهود، خالفوا المشركين، خالفوا المجوس، وكذلك المجسمين الكفار"، ويفتتح فصلا لبيان وجوب جهاد المرابطين لإيمانهم بالتجسيم، ويدعوهم دائما مجسمة كفارا وتابعه في هذه التهمة المستشرقون مثل: بروكلمان، في كتابه تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٣٢٥. ولم يكونوا – ولا كان فقهاؤهم – مجسمة، وإنما كانوا سلفيين مثل علماء السلف يؤمنون بتنزيه الله عن الشبه بالمخلوقات، ولا يحلُّون لأنفسهم تأويل الآيات التي يدل ظاهرها على التجسيم، إذ يؤمنون بها، كما وردت، ولا يؤولونها؛ لأن التأويل عرضة للخطأ. واستغل ذلك ابن تومرت، فسماهم مجسّمةً وكفارا، وبذلك استحل حربهم ورَفْعَ أيديهم عن الحكم، وادّعى لنفسه وأتباعه أنهم هم وحدهم الموحدون، بمعنى التوحيد عند المعتزلة، وهو تنزيه الله عن التجسيم مع تأويل الآيات التي يفيد ظاهرها التجسيم.

وهذا الأساس: أساس التوحيد الذى اقترضه لعقيدة الموحدين من المعتزلة وشوش به على المرابطين، وادعى به أنهم مجسمة لله كفرة، وتجب حربهم، ودعا به إلى الجهاد ضدهم، اقترض معه من المعتزلة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعله أساسا مهما من أسس عقيدة الموحدين، وكان قد أعلنه مبكرا في عودته من العراق وأثناء رحلته من الإسكندرية إلى فاس، فإنه لم ينزل بلدة مغربية ورأى بها مناكر إلا حاول تغييرها. وفي فاس أخذ يمشي في الأسواق يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويكسر المزامير وآلات اللهو، ويُريق دنان الخمر كلما وجدها. وانتقل إلى مراكش، وغير بها المناكير على عادته، ولقي بالمسجد الجامع أمير المسلمين رئيس دولة المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين، فوعظه وأغلظ له القول، فاستدعاه إلى مجلسه ليعرف شأنه ودعوته ضد المناكير وقال له: أنا رجل فقير طالب الآخرة ولست بطالب دنيا ولا حاجة لي بها؛ غير أني آمر

بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأنت أولى من يفعل ذلك ؛ فإنّك المسئول عنه وقد ظهرت بملكك المنكرات وفشت البدع، وقد أمرك الله بتغييرها، إذ لك القدرة على ذاك، وقد عاب الله قوما تركوا النهى عن المنكر، فقال تعالى: ﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾، فأمر على بن يوسف بإحضار الفقهاء لمناظرته فأفحمهم وظهر عليهم، وخرج من مجلسه، وارتحل إلى ديار قومه فى هرغة وإلى السوس ونزل تينملل، وهو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وأخذ يطعن جهرا – بعد أن كان يطعن سرا – فى المرابطين وأنهم مجسمة كفار، وأن غزوهم واجب، بل أوجب من غزو الروم والمجوس لأنهم مجسمة كفار، ولأنهم يحلون المنكرات ويفسحون لشيوعها بين رعيتهم فى مختلف بلدانهم، وهى تهمة بالغ فيها ابن تومرت، لأنه لم يؤثر عن فقهاء المرابطين أنهم أحلوا الخمر أو أى منكر، غير أن ابن تومرت أشاع ذلك وجعله باعثا قويا لحرب المرابطين وخلع طاعتهم بجانب ما أشاع عليهم من تهمة التجسيم. ويفتح لوجوب جهادهم بسبب ذلك فصولا فى كتابه «أعز ما يُطلب».

ومع أن الذى أوعز إليه بالتهمتين المبدآن الاعتزاليان: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ والتوحيد؛ بمعنى أن الله – جل شأنه – لا يحيط به زمان ولا يحصره مكان، ومع ذلك كان يشيع – على ما يقال – أنه على مذهب الأشاعرة المتوسطين بين مذهب السلف الذى كان عليه فقهاء المرابطين ومذهب المعتزلة، وفى رأيى أن الذى دفعه إلى القول بأنه على مذهب الأشاعرة، أنه كان المذهب الشائع بتونس والبلاد المغربية منذ القرن الخامس الهجرى. ونجد ابن حزم يخصه بجزء فى كتابه «الفصل فى الملل والأهواء والنحل»، وكان قد شاع فى بغداد والمشرق وظهر على مذهب المعتزلة، فرأى لمصلحة عقيدته أن ينتسب إليه وخاصة أنه وجد الأشعرى، إمام المذهب، يتفق مع المعتزلة – مستضيئا بهم – فى تأويل الآيات القرآنية التى يدل ظاهرها على تجسيم الذات العلية، فلم ير بأسا من أن يعلن أنه على مذهب الأشعرى.

وتنبه المراكشي في كتابه «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» إلى أنه خالف الأشعرية في إثبات الصفات للذات العلية ووافق المعتزلة في نفيها. ولله في القرآن الكريم سبع صفات: الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام، فتساءل المعتزلة؛ هل هذه الصفات زائدة عن الذات أو هى عين الذات، أما الأشعرية وغيرهم من المتكلمين فقالوا: إنها زائدة عن الذات؛ وأما المعتزلة فدفعهم اعتقادهم بالتوحيد – بالمعنى الذى ذكرناه وأن الله واحدٌ أحدية مطلقة، وليس له كثرة جسمية ولا معنوية – إلى أن يذهبوا إلى أن صفات الله المذكورة هى عين ذاته، لا زائدة عن ذاته، فالله عالم قادر سميع بصير بذاته، لا بعلم وقدرة وسمع وبصر، زائداً ذلك كله على ذاته مثل الإنسان، لما يقتضى ذلك من إثبات الجسمية عليه وهو منزهٌ عنها، وأيضا فإن القول بزيادة الصفات على ذاته يؤدى – فى رأى المعتزلة – إلى نوع من التعدد فى الذات الإلهية، إذ تكون بجانب الذات صفات إلهية متعددة زائدة عليها. وأخْذُ ابن تومرت، بفكرة نفى الصفات عن الذات الإلهية عن المعتزلة، دليل قوى على ما قلناه من أنه أخذ فكرة التوحيد عنهم بمعناها الذى أوضحناه والذى رتّبوا عليه نفى الصفات عن الله وأنها عين ذاته.

المصادر

– أعز ما يطلب، لمحمد بن تومرت (مهدى الموحدين).
– الجزء السادس من تاريخ ابن خلدون.
– المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، للمراكشي.
– روض القرطاس لابن أبى زرع.
– نظم الجمان لابن القطان؛ (تحقيق الدكتور محمود مكى).
– الملل والنحل للشهرستانى.
– الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم.
– تاريخ الشعوب الإسلامية، لبروكلمان، (نشر دار العلم للملايين).

الحضارة الأندلسية ودورها
فى
تكوين الحضارة الإسبانية

تتفاوت الأمم القديمة فى الدور الذى أدته فى تكوين الحضارة الإنسانية العالمية، فمنها أمم لها دور ممتاز، وبجوارها أمم لم يكن لها أى دور، وأمم كان دورها متواضعا كالأمّتين البابلية والآشورية فإن دورهما انتهى بانتهاء دورها التاريخى، والأمم الممتازة منها ما تجدد لها هذا الدور مهما اختلف عليها من أحداث وخطوب كالأمة المصرية أمّ الحضارات القديمة، ومنها ما كان لها أثر بعيد فى الحضارة العالمية كالأمّتين اليونانية والرومانية المُسهِمتَيْن بحظوظ كبيرة فى الحضارة الأوربية الحديثة.

ولم يكن لإسبانيا دور حضارى فى العالم القديم، اذ ظلت آمادا متطاولة أمة عادية تستقبل الحضارات ولا تكوّن لنفسها من خلالها حضارة متميزة. وكان أول ما استقبلت من الحضارات الحضارة الفينيقية على أيدى غزاتها من الفينيقيين فى القرن العاشر قبل الميلاد، وكوّنوا بها مستعمرات لهم فى مالقة وقادش. وبعد نحو خمسة قرون استقبلت الحضارة اليونانية على أيدى غزاتها من اليونانيين، وأسسوا فيها مدينة برشلونة. ونشبت بينهم وبين الفينيقيين حرب، فاستعانوا ضدهم بأبناء عمومتهم القرطاجنيين، وساعدوهم واستقبلت إسبانيا حضارتهم، وأسسوا بها مدينة قرطاجنة على البحر المتوسط باسم مدينتهم فى إفريقيا. واندلعت الحرب بينهم بقيادة هانيبال وبين الرومان، وانتصر الأخيرون فى أوائل القرن الثانى قبل الميلاد. وكان الرومان قد تنبّهوا فى أثناء تلك الحرب

إلى ما في إسبانيا من ثروة كبيرة، فاقتحموها بجيوشهم وضمّوها إليهم، ونشروا فيها سريعا – بواسطة جنودهم ومن سمع بخيراتها ووصل إليها من بلدهم – لغتهم اللاتينية، ونشروا بها فيما بعد المسيحية حين اعتنقوها واتخذوها دينهم، وهم الذين سمُّوا إيبيريا إسبانيا باسمها الباقي الى اليوم.

وأخذت إسبانيا تشارك بعض المشاركة في حياة روما السياسية والأدبية بمن نشأوا فيها أو ولدوا بها لأسر إيطالية ثم رحلوا عنها إلى روما الأمّ ليحظوا فيها بما يبتغون من المجد والشهرة، وممن ولدوا بها لأسرة إيطالية من القياصرة تراجان وابن أخيه هدريان. وكانت روما – منذ فتحت اليونان– تعكف على فلسفتها رواقية وغير رواقية وعلى فنونها من نحت وشعر وغير شعر، تحاكيها وتقلدها. وتفوقت عليها بسبب ما كان لديها من محاكم وقوانين مما جعلها تتفوق على أثينا في الخطابة القضائية، وبالمثل في الخطابة السياسية، بسبب ما كان لديها من مجلس شيوخ، وهيأ ذلك لازدهار الخطابتين السياسية والقضائية بروما كما هيأ لكثرة الأساتذة الذين يعلّمون الفتيان فنون البلاغة الخطابية، وتشارك إسبانيا في هذا النشاط الخطابي باثنين من أبنائها القرطبيين، وهما سنيكا الأب الذى نشأ في قرطبة وانتقل إلى روما وعلّم فيها الخطابة وترك فيها بعض كتابات بلاغية، وسنيكا الابن الذى ولد بقرطبة في العام الرابع قبل الميلاد، وجيء به إلى روما، وتلقّى بها تعليمه على أبيه وبعض المتفلسفة والخطباء، وأصبح فيلسوفا أبيقوريا ومعلما كبيرا للخطابة وعلّمها نيرون، وله مسرحيات اتخذها كورني وراسين مثلهما المسرحي الأعلى، وحكم عليه نيرون بالموت سنة ٦٥ للميلاد لاتهامه بالاشتراك في مؤامرة ضده. ويلحق بهذين المعلمين الكبيرين للخطابة في روما كونتليان، وهو مثلهما من إسبانيا وكان قد رحل إلى روما ليتعلم فن الخطابة، حتى إذا برع فيها افتتح مدرسة لتعليمها، وله فيها كتاب مهم كان – ولا يزال – المرجع الأساسي للأوربيين في التعرف على الخطابة الرومانية. واشتهر من أسرة سنيكا بروما حفيد له كان شاعرا، وهو لوكان، وكان قد ولد

بقرطبة سنة ٣٩ للميلاد، وجيء به إلى روما ليتثقف بها، وأصبح فيها شاعرا لامعا، ولم يلبث أن نظم ملحمة قصصية بارعة على غرار ملحمة الإنيادة لفرجيل شاعر روما المشهور، صور فيها الحرب الأهلية بين قيصر وبومبى، واتهمه نيرون بأنه اشترك مع عمه سنيكا الابن فى المؤامرة ضده، وحكم عليه بالموت وعمره لا يتجاوز السادسة والعشرين[١].

وإنما بسطت ذلك لأدل على أن من شاركوا من إسبانيا فى الأدب اللاتينى أفنوا شخصياتهم فيه بحيث لا تجد عندهم شيئا يميزهم كأدباء إسبانيين، فما أنتجوه من الأدب لا يمتاز عن الأدب اللاتينى الرومانى فى شئ، وهم لم ينتجوه فى إسبانيا، بل أنتجوه فى روما، وقد رحلوا إليها ليحسنوه ويتقنوه بها ويستطيعوا إنتاجه بحيث لا نتجاوز الحق إذا قلنا إنه أدب لاتينى رومانى خالص. وإسبانيا – بذلك – فى العهد الرومانى لا تزال كما كانت فى العهود الفينيقية واليونانية والقرطاجنية لا تستطيع أن تضيف إلى الحضارة الإنسانية شيئا إسبانيا متميز القسمات، بل ظلت روما تتعهدها فى الحضارة كما تعهدها – من قبل – القرطاجنيون واليونان والفينيقيون. ولا نكاد نصل إلى القرن الخامس للميلاد حتى تُغِير عليها القبائل الجرمانية المتبربرة التى قضت على الدولة الرومانية الغربية، ويحكمها منهم القوط إلى أن تسلّمها منهم العرب، ولم يكن للقوط حضارة ولا ثقافة، مما جعلهم يقضون على ما كان بإسبانيا من حضارة وثقافة رومانيتين.

وفتح العرب إسبانيا – ومعهم البربر – فتمَّ لها تكوينها الجنسى بما كان فيها من قبائل إيبيرية قديمة وما نزل فيها من عناصر فينيقية ويونانية وقرطاجينية ورومانية وجرمانية وما كان بها من عناصر يهودية وما جلب إليها أمراء الدولة الأموية من عناصر صقلبية كانت تجلب من شرقى أوربا ومن إيطاليا وفرنسا وألمانيا وبذلك اشتركت فى تكوين إسبانيا القارات الثلاث القديمة: أوربا وإفريقيا وآسيا، بحيث يستطيع قائل أن يزعم أن الإسبان ليسوا أوربيين بالمعنى

الدقيق لكلمة أوربى، هم أوربيون من حيث الموطن والمسكن، أما الشعب فمزيج معقّد من شعوب كثيرة مختلفة.

ويدل بوضوح على أن إسبانيا حين فتحها العرب لم يكن بها تراث حضارى لا مادى ولا معنوى، أنها كانت تعيش حياة أقرب إلى البداوة، وكان القسم الذى تركه العرب للمسيحيين فى الشمال قسما جبليا شديد الوعورة، وكان أهله يعيشون حياة شظف قاسية، وأما القسم الذى شغله العرب والبربر وسموه الأندلس، فظلوا زمن الولاة يعيشون فيه معيشة قبلية بدوية، ولم يعرفوا شيئا من التحضر إلا فى عصر الدولة الأموية حين استقرت الأمور. واستغرق ذلك وقتا غير قليل، حتى إذا أظل الأندلس عهد عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦-٢٣٨هـ) وجدنا الأندلس تسعى بقوة إلى استيراد حضارتها المادية والمعنوية من الحضارة العربية بوجهيها المعنوى والمادى فى المشرق. يقول ابن سعيد فى ترجمته بكتابه المغرب: "فى أيامه أدخل الأندلسَ نفيسَ الجهاز من ضروب الجلائب لكون ذلك نفق عليه وأحسن لجالبيه، ووافق زمنه انتهاب الذخائر التى كانت فى قصور بغداد عند خلع الأمين فجُلبت اليه"[٢]. وتبعه أهل قرطبة والأندلس يعنون بنفيس الرياش والفرش وأدوات الزينة، وهو أول من أنشأ بقرطبة والأندلس دار الطراز لصبغ المنسوجات الفاخرة، ويقول ابن الخطيب فى كتابه أعمال الأعلام: "فى أيامه اتخذ الطراز الذى كان حديث الرفاق وطرفةَ أهل الآفاق". وتتكاثر بعده دور الطراز لصناعة المنسوجات القطنية والصوفية والحريرية بكل بلدان الأندلس، ويقول الإدريسى إنه رأى بمدينة المرية ثمانمائة دار طراز للحرير تُصنع فيها الحلل والثياب والستور والبُسط. وأخذت تزدهر سريعا صناعات الحلىّ والأوانى والحقاق والتحف المعدنية والبرونزية والفضية.

وفى أيام عبد الرحمن الأوسط وفد المغنى زرياب[٣] غلام إسحق الموصلى فاحتفل به احتفالا كبيرا، وكان من أهم العوامل فى نقل المجتمع القرطبى نحو تحضر واسع فى المعاش والحياة الاجتماعية، إذ علّم الناس هناك الأكل بالملاعق

والسكاكين، وأدخل على أطعمتهم ألوانا جديدة من طعام بغداد لا عهد لهم بها، واستنَّ للمرأة الأندلسية آدابا فيما تتخذه من الثياب وهيأتها وفى تصفيفات شعرها تصفيفات متنوعة على جبهتها وعلى جوانبها وفى طيبها وعطورها وزينتها، وبالمثل استنَّ للرجال آدابا فى تقصير الثياب وتضييق الأكمام وفى كيفية تقصير شعرهم فى جانبى الرأس وكيفية إرساله وراء آذانهم، وأخذ الأندلسيين بالتأنق فى حياتهم وتأثيث منازلهم.

وعلى هذا النحو أخذت قرطبة – ومن ورائها الأندلس – تنتقل فى عهد عبد الرحمن الأوسط من حياة البداوة والشظف إلى حياة الحضارة فى الملبس والمأكل والتزيُّن والتفنُّن فى الصناعات، وعُنِيَ عبد الرحمن الأوسط ومن جاؤا بعده بالتأنق فى بناء القصور، حتى إذا كنا فى عهد عبد الرحمن الناصر وجدناه لا يكتفى ببناء قصر واحد أو مجموعة من قصور، بل يبنى مدينة الزهراء بجوار قرطبة على سفح جبل العروس، وقد ظل عشرة آلاف عامل ينهضون ببنائها والتأنق فيه لمدة خمسة وعشرين عاما، وكانت الطبقة الدنيا منها بساتين وحدائق وفى الطبقة الوسطى دور الموظفين، وفى الطبقة العليا القصر الضخم وقاعته الكبيرة المزدانة بالرخام المذهَّب لاستقبال السفراء، وكان فى وسطها جوهرة كبيرة تتلألأ وحوض مملوء بالزئبق المتموِّج اللامع، وفى كل جانب من جوانب القاعة ثمانية أبواب حناياها من العاج والآبنوس المرصَّع بالذهب وصنوف الجواهر، وكان فى الجانب الشرقى المجلس المعروف باسم المؤنس، وكان بوسطه حوض منقوش مذهب نُصب عليه اثنا عشر تمثالا من الذهب الخالص مرصَّعة بالدر النفيس، عُملت بدار الصناعة بقرطبة، وكانت تماثيل لأسد بجانبه غزال إلى جانبه تمساح، ويقابلها تماثيل لثعبان وعقاب وفيل، وعلى أحد الجانبين تماثيل حمامة وشاهين وطاووس، ويقابلها على الجانب الآخر تماثيل دجاجة وديك ونسر، وكانت كل هذه التماثيل تمج من أفواهها الماء، وكان بالقصر أربعة آلاف وثلاثمائة من السوارى الرخامية الملونة، وكان له – فيما يقال – ألف

وخمسمائة باب[٤]. وتتضح أبهة الحكم الأموى وما وصلت إليه الأندلس من حضارة فى بناء المسجد الجامع بقرطبة، ويُعَدُّ من أروع المساجد الإسلامية إن لم يكن أروعها ولا تزال جوانب من روعته ماثلة إلى اليوم، وكان له واحد وعشرون بابا يدخل منها المصلّون، وللنساء أبوابهن اللائى كن يدخلن منها إلى مقاصيرهن. ورغم ما أصابه من اقتطاع أجزاء منه لكنيسة وكاتدرائية لا يزال القسم الأكبر منه قائما بعمده وأروقته وأقواسها وعقودها وما يتناوبها من اللونين الأصفر والأحمر، وقد جلب خشبه من غابة الصنوبر بطرطوشة، وهو صنوبر أحمر صافى البشرة لا يتغير رسمه ولا يؤثر فيه السوس كما يقول الإدريسى. ويقول ابن غالب عن منبر هذا المسجد الجامع أنه من الصندل الأحمر والأصفر والآبنوس والمرجان، بينما يقول أبو حامد الغرناطى "أحكم عمله ونقشه فى سبع سنوات"، وكان يعمل فيه ثمانية صناع، ويقول الإدريسى إنه المنبر الذى ليس بمعمور الأرض مثله[٥]. وقد استغرق وصف روعة المعمار فى هذا الجامع نحو عشرين صفحة فى كتاب الفن العربى وإسبانيا وصقلية لفون شاك. ومما يدل بوضوح على ما وصلت إليه الأندلس من حضارة مادية فى عهد عبد الرحمن الناصر هداياه التى كان يرسل بها إلى أمراء المغرب مثل هديته إلى موسى بن أبى العافية سنة ٣٢٢ وقد وصفها ابن حيان فى المقتبس بالقسم الخامس ذاكرا ما كان فيها من طرف حضارية مثل قطع البَزّ العجيب الصنعة وأدراج الفضة والثياب الفاخرة وحقاق العاج المملوءة بالطيب وأنواع العطور، منها حق فضة مدور الشكل معقود بالعنبر وحق عاج أبيض فيه عود بخور بعنبر، وحق عاج بأوصال فضة مملوء غاليةً ومخزن زجاج مغطّى بفضة وسلسلة فضة مملوءة بالمسك، وزجاجة عراقية مذهّبة فيها ماء ورد ومشط عاج كبير لتسريح اللحية ومكحل ذهب إلى غير ذلك من تحف رواها ابن حيان فى صفحتين من كتابه[٦]. ولعل هدية لملك من الملوك قديما وحديثا لم تبلغ هدية الوزير أحمد بن عبد الملك بن شهيد للناصر سنة ٣٢٧ ويذكر ابن خلدون أن بينها خمسمائة

مثقال من الذهب الخالص وأربعمائة رطل من التبر ومائتى بدرة من شبائك الفضة ومائتى رطل من العود ومائة أوقية من المسك وخمسمائة أوقية من العنبر وثلاثمائة أوقية من الكافور وثلاثين شقة من الحرير المرقوم بالذهب مختلفة الألوان وعشرة من ثمين الفراء وستة من السرادقات وثمانيا وأربعين من الملاحف لزينة الخيل من الحرير والذهب وثلاثين بساطا من الصوف وعشرين جارية بكسوتهن وزينتهن وأربعين وصيفا من الرقيق الصقلبى وما لا يكاد يُحصى من السلاح عدا البغال وعتاق الخيل وكانت تعد بالعشرات[٧].

وكان التنافس شديدا بين أمراء الطوائف ودفعهم دفعا إلى بناء القصور المشيدة والتأنق فيها غاية التأنق، ويصور ذلك – من بعض الوجوه – ما رواه ابن بسام فى الجزء الرابع من ذخيرته عن ابن حيان وحديثه عن قصر المكرم للمأمون بن ذى النون، ونشعر كأنه يصف لنا قصرا مسحورا من قصور ألف ليلة وليلة لكثرة ما فيه من ضروب الديباج والطنافس والستائر المزركشة وكثرة ما على حيطانه وأفاريزها المرمرية من صور وتماثيل لحيوانات وأطيار وأشجار وثمار وما على جوانب الحوائط من الزجاج الملون الملبس بالذهب الإبريز، ويذكر ابن حيان بحيرتين كانتا فى القصر صُنعت عليهما تماثيل أسود من الذهب والماء ينساب من أفواهها[٨]. ويذكر الأمير عبد الله بن بلقين صاحب غرناطة أن بين ما تنازل عنه لأمير المرابطين يوسف بن تاشفين سفط ذهب كان فيه عشرة عقود من أنفس الجواهر وتنازلت أمه للأمير المرابطى عن خمسة عشر عِقْدا مماثلة[٩].

ويدل أكبر الدلالة على أن الحضارة الأندلسية المادية ظلت مزدهرة حتى السنوات الأخيرة للعرب هناك قصر الحمراء بغرناطة، ويحيط به سور مستدير تعلوه شرفات للحراسة ويلقاك القصر الفخم فى الداخل وقد فُرشت أرضه بالرخام وازدانت حيطانه بآى القرآن الكريم وبأبيات فى وصفه ومديح أمرائه، وتخلبُ اللبّ قاعة الريحان بأفاريزها وعقودها وأقواسها ومثلها قاعات القصر من

مثل قاعة الأختين وقاعة بنى سراج وقاعة السفراء وردهة الأسود حاملة حوضا والماء ينسكب من أفواهها إلى اليوم. ويكتظ القصر بأعمدته الرخامية وزخارفه ورسومه المذهّبة ونقوشه وترصيعات جدرانه وسقوفه وتراكيبه الزخرفية من أشجار ونجوم وأزهار وطيور في ألوان لا حصر لها، وإن أىّ لغة لتعجز عن وصف روعة هذا القصر وسحره الأخّاذ الذى يشعر كل من يطوف بغرفه أنه اختُطف – كما يقول فون شاك – إلى عالم الأحلام. وألحقوا به حدائق بالغة الروعة سمِّيت جنة العريف، وهي تموج بالنباتات والأشجار والورود والرياحين والنافورات في مناظر خلابة. وتستغرق وصف القصر وغرفه وجنته ومفاتنه الرائعة نحو أربعين صفحة في كتاب الفن العربى فى إسبانيا وصقلية لفون شاك، ويختم وصفه بدمعة يرسلها على هذا المجد الحضارى العظيم للأندلس العربية وأهلها العظام الذين توجوها بهذه الروائع الفاتنة وهى روائع تشهد بتقدم المعمار والصناعات الفرعية فيها تقدما لعل بلدا فى العالم لم تشهده فى تلك الأزمنة حتى ليقول ابن خلدون عن الأندلس في أواخر القرن الثامن للهجرة: "إنا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها مستحكمة راسخة فى جميع ما تدعو إليه عوائد أمصارها كالمبانى والطبخ وأصناف الغناء واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتنضيد الفرش فى القصور وحسن الترتيب والأوضاع فى بناء وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجميع المواعين وسائر الصنائع التى يدعو إليها الترف وعوائده فنجدهم أقوم عليها وأبعد فيها ونجد صنائعها مستحكمة لديهم وهم على حصة موفورة من ذلك وحظ متميز بين جميع الأمصار.. لما قدمناه من رسوخ حضارة الأمويين ودول الطوائف"[١٠].

وهذه الحضارة المادية التى ظلت مزدهرة في الأندلس طوال سبعة قرون منذ عهد عبد الرحمن الأوسط كان ينعم بها ويعيشها كل سكان الأندلس من العرب والبربر والمولدين والمستعربين المسيحيين. وأخذت منذ أول الأمر تسقط منها أسراب إلى قطالونية في الشمال الشرقى لإيبيريا وإلى دول نباره وأرجون

وقشتالة فى الشمال حتى إذا استولى الإسبان على طليطلة سنة ١٠٨٥ للميلاد، واتسع فيما بعد استيلاؤهم على المدن الأندلسية الكبيرة مثل قرطبة وإشبيلية عاشوا مع العرب هذه الحضارة قرونا، بحيث أصبحت جزءا لا يتجزأ من بناء حضارتهم، أو قل إنها مكّنتهم من بناء حضارتهم الحديثة، إذ لم يكن لهم قبلها – كما أسلفنا فى صدر هذا الحديث – حضارة مادية حقيقية. وقد ظلت الحضارة المادية الأندلسية تحيى بقوة فى إسبانيا عن طريق من بقى فيها من أهلها سواء المدجَّنون، وهم من احتفظوا بإسلامهم وخضعوا للنصارى أو المورسكيون وهم من تنصّروا تنصُّرا ظاهريا أو حقيقيا، حتى إذا صدر قرار بإخراجهم من إسبانيا فى مستهل القرن السابع عشر الميلادى فقدت كل صنّاعها المهرة[١١] إلا من كان قد تعلم على أيديهم من الإسبان وعرف شيئا من أصول الصنعة فى العمارة ونحت الأخشاب وصنع الفخار ذى البريق المعدنى المتألق وزخرفته ببعض النباتات وصنع الحرير المزخرف زخارف بديعة. ومعروف أنه يوجد فى بافاريا بألمانيا قصر ليندرهوف الذى بناه الملك لودفيج الثانى فى القرن الماضى على غرار قصر فرساى البديع بباريس، ولكى يستكمل روعته شاد بجواره ملحقا بأسلوب المورسكيين الإسبان فى العمارة، وفى أعلاه قبة ومأذنة، ويزخر بالطنافس والزخارف وصور الطاووس وزجاج النوافذ الملون، ويشهد هذا الملحق فى قلب أوربا بروعة الفن المعمارى المورسكى وبعبارة أخرى الفن المعمارى الأندلسى البديع. ويتحدث ترند فى المقالة الأولى بكتاب تراث الإسلام عن أثر المعمار المورسكى والأندلسى فى المعمار الإسبانى وما به من كثرة الأقبية والعقود والبوائك، ويلاحظ تغلغله فى نوافذ الكنائس وأبراجها وما على حناياها من زخارف القاشانى وتربيعاته البراقة الملونة[١٢].

ومن الفنون الأندلسية المهمة التى أثرت – ولا تزال تؤثر – فى الحضارة الإسبانية الحديثة فن الغناء والموسيقى وقد بدأ ازدهاره مع وفود زرياب غلام إسحق الموصلى على عبد الرحمن الأوسط وإغداقه الأموال الوفيرة عليه وما كان

من اتخاذه معهدا لتعليم فتيان قرطبة وفتياتها الغناء والموسيقى وقوانينهما وتخريجه مغنيّن ومغنيات كثيرين منهم أبناؤه وبناته وقلم وعلم وشفاه ومتعة، وقد أهداها إلى الأمير عبد الرحمن الأوسط. ويقول التيفاشي نقلا عن ابن سعيد فى كتاب له لا يزال مخطوطا يسمى متعة الأسماع فى علم السماع: "كان غناء أهل الأندلس إما بطريقة النصارى وإما بطريقة حداة العرب، ولم يكن عندهم قانون فى الغناء إلى أن تأثلت الدولة الأموية وكانت مدة عبد الرحمن الأوسط فوفد عليه الإمام المقدم فى هذا الشأن على بن نافع الملقب بزرياب غلام إسحق الموصلى فجاء بما لم تعهده الأسماع"[١٣]. واشتهر زرياب بأنه أضاف إلى أوتار العود وترا خامسا اخترع له مضرابا من قوادم النسر، وجعل للغناء تقاليد انفردت بها الأندلس فكان يبدأ بالنشيد بأى نقر ويخرج منه إلى البسيط ويختم بالمحركات والأهازيج.

وزرياب بذلك يبدأ الموسيقى والغناء فى الأندلس بمعناهما العلمى، ويقول ابن سعيد إنه لم يكن معروفا فى الأندلس قبله سوى الحداء العربى البسيط وغناء النصارى ويقصد ترانيم الكنيسة، ويقول إنه لم يكن لها قانون عندهم فقد كانت ترانيم أولية. أما زرياب فقد كان لغنائه وموسيقاه نسب زمنية مقدرة، وبعبارة أدقُ رُقُمْ (نُوت) موسيقية محددة على نحو ما نقرأ فى كتاب الأغانى لأبى الفرج الأصبهانى من رقم الغناء العربى وموسيقاه، وهى رقم (نوت) كثيرة تكتظ بها مجلداته التى تزيد عن العشرين مجلدا عدا. وممن أحسنوا الغناء بعد زرياب عباس ابن فرناس المتوفى سنة ٢٧٤ وكان يحذق الضرب على العود وصوغ اللحن[١٤]. واتسع التعلق بالغناء فى الأندلس بعد القرن الثالث حتى ليحكى التجيبى شارح المختار من شعر بشار المطبوع بالقاهرة أنه بات ليلة سنة ٤٠٦ فى مالقة ساهرا لكثرة ما كان يخفق حوله من أوتار العيدان والطنابير والمعازف. وكل بلاد الأندلس كانت مثل مالقة غناء وعزفا. وازداد العزف والغناء والطرب كثرة فى عهد أمراء الطوائف لكثرة ما اشتهروا به من ليالى القصف والأنس، ويشتهر فى هذا المجال المعتضد بن عباد صاحب إشبيلية وابنه المعتمد،

ويصف ابن بسام ما اتخذ المأمون بن ذى النون صاحب طليطلة لضيوفه فى حفل أقامه لإعذار حفيده وكيف انثنوا بعد طعامهم إلى مسرح الغناء وما نظم فيه من نوبات لجوقات المغنين هاجت الأطراب واستخفت الألباب[١٥] واشتهر هذيل بن رزين صاحب السهلة إلى الشمال الغربى من بلنسية بأنه أول من بالغ فى ثمن القينات المغنيات إذ اشترى قينة مغنية بثلاثة آلاف دينار، وكانت فصيحة لا تلحن وأديبة بارعة مع معرفة بالطب وعلوم الأوائل واللعب بالسيوف والأسنة المرهفة، وابتاع لها كثيرات من القيان المحسنات[١٦]. ونلتقى فى القرن السادس بابن باجة فيلسوف الأندلس وإمامها فى الموسيقى والألحان وخلفه فيهما تلميذه أبو عامر الغرناطى واشتهر ببراعته فى علم الألحان، وكان ينظم الشعر ويلحنه ويغنيه على طريقة المغنين الأوربيين. ويقول التيفاشى: "كان خاتمة هذه الصناعة أبو الحسن المرسى، وله فى الموسيقى كتاب كبير فى جملة أسفار، وكل تلحين سمع بالأندلس والمغرب فى شعر متأخر فهو من صنعته"، ويقول أيضا: "والغناء موقوف اليوم (فى أواسط القرن السابع الهجرى) على إشبيلية من مدن الأندلس وبها محسنات يعلمن الغناء لجوارٍ مملوكات لهن أو مستأجرات عليهن مولدات، تباع الجارية منهن بألف دينار، وإذا كانت تحسن الضرب على جميع الآلات وجميع أنواع الرقص ومعها آلاتها والجوارى اللائى يطبِّلن عليها ويزمرن تسمى مكملة وتباع بعشرة آلاف دينار ذهبا"[١٧]. وليس بين أيدينا ما يوضح أنواع الرقص التى يشير إليها التيفاشى، غير أنه فى كتاب المغرب قطعة لشاعر يسمى ابن خروف يصف فيها راقصة بأنها منوعة الحركات وأنها تتأود وتتثنّى وتبتعد وتقترب على المسرح صورا كثيرة من الاقتراب والابتعاد والتثنى الغريب، حتى لتضم رأسها إلى قدمها فى تقوس عجيب لاعبة كيف شاءت بالعقول[١٨].

ومن المؤكد أن هذا الرقص وما اتصل به من غناء وتلحين كانت تتسرب منه صور كثيرة إلى قصور ملوك قشتالة وغيرهم من ملوك الشمال المسيحيين،

ويحكى ابن بسام عن ابن الكتانى المتطبب أنه رأى فى مجلس شانجة بن غرسيه ملك البشكنس (٣٩١-٤٢٦هـ) عدة قينات أهداهن إليه الخليفة سليمان المستعين أول القرن الخامس الهجرى. وأخذت إحداهن العود وتغنّت فأحسنت وجوّدت[١٩]. ولم تكن إسبانيا المسيحية - كما روينا عن ابن سعيد - تعرف سوى ترانيم الكنيسة وإنها إنما عرفت الموسيقى وألحانها ورقمها (نوتها) من الغناء الأندلسى، فهو الذى أعد إسبانيا لتنفذ إلى موسيقاها الحديثة، عن طريق ما تلقنت فى الموسيقى العربية من ألحان مؤلفة مع إشارات تضبط نسبها النغمية، بل لا نغلو إذا قلنا إن نظرية الموسيقى الإسبانية اشتُقت اشتقاقا من نظرية الموسيقى الأندلسية بل إن نظرية الموسيقى الأوربية جميعها اشتقت منها إذ رأوا ألحانها تؤلف وتكتب مما يتيح لأشخاص مختلفين أن يلحنوها فى جوقة معا. ولا يزال الغناء الإسبانى إلى اليوم يحمل صورا من التطريب المعروف فى الغناء العربى. وكل تلك ديون للغناء العربى وموسيقاه على الغناء الإسبانى وموسيقى الإسبان، ومما يؤكد الأثر الأندلسى الكبير فيهما أيضا الآلات الموسيقية الإسبانية المختلفة التى لا تزال تحتفظ بأسمائها العربية، مثل العود والقيثارة والرباب، كذلك الأخرى المشتقة من أسماء عربية[٢٠]، وحتى سلوك السامعين الأندلسيين أثناء العزف وصياحهم فيه مقاطعين المغنى بكلمة الّلاه العربية التى تقال للاستحسان، والمغنى الإسبانى - وكذلك المغنية - كان إلى عهد قريب يبدأ غناءه بصيحة طويلة على طريقة ما كان يشيع فى الغناء الأندلسى[٢١]. أما الرقص فيقول ترند أن هناك علاقة لا تخفى بين الرقص فى جنوب إسبانيا وفى مراكش، وهى البلد التى هاجر إليها الأندلسيون بعد خروجهم من الجزيرة الإيبيرية.

وعلى نحو ما أتاحت حضارة الأندلس للإسبان حضارة متكاملة مادية وموسيقية أتاحت لهم حضارة معنوية أدبية وعلمية، ولم يكن للإسبان حين الفتح العربى أدب فيه شئ من الجمال يستطيعون أن يلقوا به الأدب العربى بل كان ما

يمكن أن يسمّى لهم أدبا خلوا من كل جمال، إذ كانوا يستخدمون فى لسانهم رطانة لاتينية جافة ليس لها شئ من عذوبة الألفاظ العربية وجمال جرسها فى الآذان. وما إن يتقدم القرن الثالث الهجرى حتى تتعرب الأندلس بكل من فيها من المسالمة الذين اعتنقوا الإسلام ومن المولدين أبنائهم، وأيضا من المستعربين الذين ظلوا على دينهم المسيحى واتخذوا العربية لسانا لهم وأداة للترجمة عن أفكارهم وأيضا عن خواطرهم الوجدانية فقد آثروا العربية – على رطانة قومهم اللاتينية – لجمالها الذى يلذ القلوب حين تنصت إليه والأسماع حين تصغى له والألسنة حين تنطق به، حتى ليصرخ ألبرو القرطبى: "يا للحسرة إن الموهوبين من شباب النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها، ويقبلون عليها فى نهم، وهم ينفقون أموالا طائلة فى جمع كتبها، ويصرحون فى كل مكان بأن الآداب العربية حقيقة بالإعجاب، فإذا حدّثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك فى ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم. يا للألم! لقد نسى النصارى حتى لغتهم، فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحدا يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتابا سليما من الخطأ، فأما عن الكتابة فى لغة العرب فإنك تجد فيهم عددا عظيما يجيدونها فى أسلوب منمق، بل إنهم ينظمون من الشعر العربى ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنا وجمالا"[٢٢].

وهى شهادة أو وثيقة بمدى ما حدث من تعرب المستعربين المسيحيين حتى كانوا يؤثرون أسماء العرب وأزياءهم، وحتى هجرت كثرة شبابهم دراسة الكتب المقدسة المكتوبة باللغة اللاتينية وحاولت بكل ما استطاعت أن تتقن الكلام والكتابة بالعربية. ويذهب كثير من الباحثين إلى أنه ظلت تشيع – مع ذلك – عامية لاتينية بين المستعربين، ويتوسع بعض الباحثين فيقولون إن هذه اللاتينية العامية شاعت أيضا بين المتكلمين بالضاد وأنه كان يسود الأندلس ازدواج لغوى، إذ كان الناس هناك يستخدمون العربية ويستخدمون معها لاتينية عامية مستدلّين على ذلك بكلمة قالها ابن حزم عن قبيلة بليّ التى كانت تنزل فى شمالى

قرطبة إذ ذكر أنهم "لا يحسنون الكلام باللاطينية لكن بالعربية فقط نساؤهم ورجالهم" مستنتجين من هذه الكلمة أن القبائل العربية فى مختلف أنحاء إيبيريا كانت جميعها تتكلم اللاتينية الدارجة هناك والعربية، وأن قبيلة بلىّ كانت وحدها هى التى لا تتكلمهما. وكلمة ابن حزم لا تدلُّ هذه الدلالة القاطعة، إذ لم يعرض ابن حزم نصا للقبائل العربية الأخرى وراء بلى، فربما كانت مثلها لا تحسن اللاتينية العامية، والمفروض أن تشيع على ألسنة الجماهير فى أى أمة لغة واحدة لا لغتين. وهذا لا يمنع من أن يكون هناك أفراد فى كل أمة يحسنون لغتهم الأصيلة ولغة أخرى معها، أما أن الشعب جميعه يتكلم لغتين فقد يكون ذلك مخالفا لطبيعة الأشياء، ولو تكلم أى شعب قرونا لغتين كما حدث - فى رأى بعض الباحثين - بالأندلس فإنه لابد أن تنشأ من ذلك لغة عامة مشتقة من اللغتين جميعا، وهو ما لم يحدث فى الأندلس. ولذلك كنا نظن ظنا أن العربية كانت هى اللغة السائدة على الألسنة فى الأندلس، وأن اللاتينية العامية هناك سقطت منها ألفاظ وأمثال وأسماء وألقاب إلى العربية ولكن دون أن تسود مثلها على الألسنة بالضبط كما كان شأن الفارسية فى العراق، وفى ديوان أبى نواس منها بعض ألفاظ وأمثال، ولكن لا نستطيع أن نقول أنه كان فى العراق ازدواج لغوى فى الألسنة بين العربية والفارسية كما لا نستطيع أن نقول فى الأندلس إنه حدث ازدواج عام فى ألسنة الأندلسيين بين العربية واللاتينية العامية. بل على الأقل ينبغى أن نخفف من حدة هذا القول. ويدفعنا إلى ذلك ما نراه عند ابن خلدون فى المقدمة من اشادته بتمكُّن العربية فى الأندلس، معللا ذلك بأخذهم النشء من أول العمر بتعلّم القرآن وحفظه ورواية الشعر والنثر الجيد ومدارسة قوانين العربية، يقول: "فأفادهم ذلك حصول ملكة صاروا بها أعرب فى اللسان العربى"[٢٣].

وإنما نريد أن نخفف من حدة القول بالازدواج اللغوى فى ألسنة الأندلسيين لما يذهب إليه بعض أصحاب هذا القول من أن الموشحات تُعَدُّ دليلا

قويا على هذا الازدواج، ومعروف أنها نمط جديد للأندلسيين فى الشعر العربى، وهى تتألف عادة من خمس مقطوعات، وربما زادت أو نقصت، وكل مقطوعة تتألف من جزئين يسمى أولهما الغصن وهو عدد من الشطور يشترك فى قافية واحدة ويسمى الثانى القفل وتشترك شطور الأقفال فى قواف متقابلة، والموشحة قد تبدأ بغصن وقد تبدأ بقفل. وقد ينظم الموشح على وزن من أوزان الشعر العربى، وقد ينظمه الوشاح على وزن مهمل لم يسبقه اليه شاعر. ومعروف من قديم أن الخليل واضع أوزان الشعر العربى جعلها فى دوائر تتحرك فيها مقاطيع التفاعيل، وينشأ من تحريكها وزن معروف وقد ينشأ وزن مهمل غير معروف ليتيح للشعر النظم على أوزان مهملة جديدة. وقال ابن بسام فى الذخيرة إن الموشحة تبنى على مركز هو قفلها الأخير وقد يأخذه الوشّاح من اللفظ العامى أو الأعجمى[٢٤] – وهو اللاتينى الدارج ويسمى الخرجة. وبذلك تحمل الموشحات – فى رأى بعض الباحثين – دليلا قويا على هذا الازدواج اللغوى فى ألسنة الأندلسيين، غير أنه يلاحظ أن هذا اللفظ الأعجمى فى خرجة الموشحة كان يشركه اللفظ العامى الأندلسى وأيضا فإن كثيرا من الموشحات خلت من اللفظين معا. ودليل على هذا الازدواج – ربما كان أقوى من سابقه – هو تفرع فن عامى من الموشحات هو الأزجال التى صاغ منها ابن قزمان ديوانه، ومعروف أنها تصطنع العامية وتخلو من الإعراب خلوا تاما. واصطناعها العامية جعلها تحمل ألفاظا لاتينية دارجة كثيرة، وهى مسألة تلاحظ فى أزجال جميع البلاد العربية إذ تدخل فيها ألفاظ من لغات أقوامها الأصلية، امتزجت قبل ظهور الأزجال بلغاتها المحلية، وإنما نقول ذلك حتى نتخفف من حدة القول بالازدواج اللغوى فى ألسنة الأندلسيين لما قد يترتب على ذلك من مبالغة بعض الباحثين فى قراءة بعض أزجال ابن قزمان ومحاولة صرف النطق لكثير من ألفاظها إلى العامية اللاتينية بالأندلس بينما هى عربية وأضرب مثلا لذلك هذه المقطوعة من زجل لابن قزمان تجرى على هذا النمط:

مر بعد جيده سرف
لم يُرَا مثلُ نصف
ولس آت إلا طرف
والذى قلنا فضول

فقد فسره باحث معاصر على هذا النحو مر بعد: اصطلاح أندلسى معناه حسنا أو خلاص أو طيب يا سيدى، يقول: ومعنى القطعة: حسنا إن إسرافه فى الدلال جيد إذ لم يعرف الناس مثله منصفا، وعلى أى حال فلست أنت إلا طرفا فى ذلك الحب وكل ما قلنا فضول ولغو. وفى رأينا أن كلمة مر بعد ليست عامية لاتينية بمعنى حسنا أو خلاص وإنما هى من بعد جِيده أى تكبر وأيضا كلمة طرف ليست بفتح الراء وإنما هى بكسرها أى لا يثبت على عهد. ومعنى القطعة فى رأينا: من مال بعنقه مسرفا فى تكبره لم ير مثله منصفا وأنت لا تثبت على عهد، والذى قلناه فضول.

والأزجال الأندلسية سواء أكانت ثمرة تزاوج لغوى فى اللسان الأندلسى بين العربية واللاتينية الدارجة أو لم تكن فإنها أثرت تأثيرا بعيدا فى الحضارة الأوربية بعامة ولم تؤثر فقط بنظامها العروضى ومحتواها الغزلى بل أثرت أيضا بموسيقاها التى كانت تصحبها فى الغناء. وقد صور ذلك بالنثيا تصويرا بديعا فى الفصل[٢٥] الطويل الذى كتبه فى تاريخ الفكر الأندلسى عن الزجل فى الأدب الغربى أو الأوربى، وقد تتبعه أولا فى فرنسا عند شعراء التروبادور فى جنوبيها أثناء القرن الحادى عشر الميلادى قائلا: "إن أوائل التروبادور البروفنسيين استخدموا أقدم القوالب الزجلية الأندلسية، وتغنوا بغرامياتهم". وهى غراميات حب سام بمجد المرأة فى تذلل وخضوع، مما يصلها بغراميات الحب العذرى العربى، ويشيع فيها أيضا ألفاظ الرقيب والعذول والوشاة على نحو ما تشيع فى غزل العذريين. ويمضى بالنثيا فى بيان تأثير الزجل فى إنجلترا وألمانيا وإيطاليا والبرتغال وشاعرها فى القرن الثالث عشر الملك ألفونس العاشر عاشق الثقافة

العربية وديوانه: «أناشيد لمريم العذراء المقدسة» يتضمن أربعمائة مقطوعة منها نحو ثلاثمائة وثلاثين على نسق الأزجال الأندلسية ويقول ريبيرا إنها قامت على أساس من الموسيقى الأندلسية الإسلامية. ونلتقى فى قشتالة بخوان رويث المعروف بلقب قس هيتا وكان يعيش فى النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادى، وله ديوان سماه «الحب الطيب» ومنظوماته فيه على غرار الزجل وطرازه فى النظم. ولعل فى كل ذلك ما يوضح مدى تأثير الزجل فى الآداب الأوربية فضلا عن الأدب الإسبانى والبرتغالى، لاقتران أغانيهما بالموسيقى. ومن الممكن أن يكون للموشح الأندلسى نفس التأثير فى الآداب الأوربية لأنه من نفس نهج الزجل فى شكله العروضى وفى محتواه الغرامى وما كان يرافقه من الموسيقى. وإذا كان الموشح والزجل أثرا فى الشعر الغنائى الأوربى فإن الأدب الأندلسى البطولى أثر بدوره فى ملحمة السيد القنبيطور التى نظمت فى القرن الثانى عشر الميلادى وهو مغامر مسيحى لعب دورا كبيرا فى حروب القشتاليين مع ملوك الطوائف، وكان يوما يحارب فى صفوف الأولين ويوما فى صفوف الأخيرين، واستولى على بلنسية سنوات ونكّل بأهلها، وملحمته تطفح بتأثرات عربية، وظلت هذه التأثرات أو الطوابع الأندلسية فى الأغانى الملحمية الإسبانية التى تلت ملحمة السيد.

وإذا انتقلنا إلى عالم القصص الأندلسى وجدنا إسبانيا تنقل هذا القصص أو كثيرا منه إلى أوربا وتعرفها بنفائسه(٢٦)؛ ومن أوائل ما نقلتْ مجموعة «محاضرات الفقهاء» لبدرو ألفونس اليهودى المتنصر، وتشتمل على ثلاثين قصة، وهى فى ثلاثة أجزاء: جزء عن موضوعات خُلقية وجزء عن النساء ومكايدهن وجزء عن علاقة الملوك برعاياهم وكان يعيش فى النصف الأول من القرن الثانى عشر، ويظن أنه ألف كتابه أولا بالعربية ثم ترجمه إلى اللاتينية ومنها تُرجم إلى الإسبانية واللغات الأوربية. ومن المجموعات القصصية الطريفة التى نُقلت مبكرا إلى إسبانيا ومنها إلى لغات أوربا مجموعة كليلة ودمنة وما بها من قصص ومواعظ

على ألسنة الحيوان والطير، وقد كثرت محاكاتها فى القصص والشعر الغربيين، ومجموعة السندباد، وقد ترجمها فادريكى أخو ألفونس العاشر سنة **١٢٥٣** بعد ترجمة كليلة ودمنة بسنتين، ثم القصة الصوفية برلعام ويواصف، وتصور حياة بوذا الصوفية. ومن أهم من وقفوا حياتهم على الوصل بين القصص العربى وبين إسبانيا وأوربا خوان مانويل ابن أخى ألفونس العاشر، وله مجموعة قصصية باسم «الكونت لوكانور» وهو يُعَدُّ مع مجموعة قصص الليالى العشر للأديب الإيطالى بوكاتشو أول إنتاج نثرى يُعرف بأوربا فى باب الفن القصصى، ومجموعة خوان مانويل من خمسين قصة كثيرة متنوعة وقد انتهى منها فى سنة **١٣٣٥** قبل أن يبدأ بوكاتشو مجموعته بثلاث عشرة سنة. ويتضح من اسم المجموعة الثانية صلتها بألف ليلة وليلة، وكأن فن القصص النثرى الأوربى نشأ ونما واستوى على سوقه فى مهد القصص الأندلسى، وكان للمجموعتين أثر كبير على القصص الأوربى، وقد حوَّل شكسبير قصة مانويل عن فتى اقترن بامرأة شديدة المراس إلى مسرحية: «ترويض الشرسة»، واقتبس الكاتب الدانيماركى أندرسن غير قصة من قصص مانويل العربية.

وشغف الإسبان بكثير من القصص العربى الخالص، ومما شغفوا به فن المقامات التى تحكى حياة أديب متسول، وقد استحالت عندهم إلى قصص شطارة وصعلكة سميت بالقصص البيكارسكية وكان الإقبال على تأليفها عظيما فى القرن السابع عشر وبطلها دائما من الصعاليك الذين يرتزقون من حيلهم وألاعيبهم وشعوذتهم. ومن خير ما يمثل هذه القصص قصة «دون كيشوت» لسرفانتس، وهو فارس جوَّال وفى الوقت نفسه عاشق على طريقة العذريين والحب يخرجه دائما عن طوره، فيَهِيم على وجهه غير مهتم بشىء، وقد يلقى جماعة فيرتد إلى نفسه وينطق شعرا جميلا بديعا وكأنما قرأ قصصا عربية عن الفرسان الهائمين الذين كانوا يتركون قصورهم ويطوفون فى الدنيا لينصفوا المظلومين ويبطشوا بالطغاة المتجبرين، ودائما وراءه محبوبة يقدم لها أعماله

البطولية، وأنه ليجن أحيانا كما جن مجنون ليلى، ودائما يرمى بنفسه فى المخاطر ذاكرا محبوبته، ودائما يحاول مساعدة الضعفاء والمقهورين، ولعل سرفانتس كان يشير بهم إلى المسلمين البائسين الذين استذلهم الإسبان وأنزلوا بهم ما لا يحصى من المحن الثقال وكأنما عبَّر فى قصته «دون كيشوت» عما كان يمس قلوب كثيرين من الإسبان من الألم على العرب المدجَّنين والمورسكيين فى إسبانيا. وقد أحست جماعات منهم بفقر الأدب القشتالى الإسبانى، فعادوا يحاولون استرجاع الماضى الأندلسى بصور شتى.

ولابد أن نلاحظ أن تأثير الأدب الأندلسى العربى فى الأدب الإسبانى كان أوسع جدا مما يروى عن مجموعات قصصية نُقلت إلى اللغات القشتالية أو اللغة الإسبانية، فما جُمع وطُبع ونُشر إنما يمثّل شطرا محددا من تأثير الأدب الأندلسى على الأدب الإسبانى، إذ ظل الإسبان يعايشون العرب قرونا متطاولة وما عرفوه عن طريق الرواية والسماع والمشافهة أوسع جدا من أى مجلدات ضخام تُرجمت إلى الإسبانية. ونضرب لذلك مثلا قصص ألف ليلة وليلة فإن الباحثين حين يريدون معرفة مدى تأثيرها وتاريخه يذكرون منها قصة الجارية تودُّد وطبعاتها فى الإسبانية والبرتغالية منذ سنة ١٥٢٤. وليس بمعقول أن تنتظر هذه القصص لتنتشر فى إسبانيا حتى القرن السادس عشر إذ لابد أنها كانت معروفة للإسبان منذ القرن العاشر أو القرن الحادى عشر على أكثر تقدير. والقصص الأندلسية وتأثيراتها فى الأدب الإسبانى ومن خلالها فى الآداب الأوربية أوسع من أن نصوّره فى مقال ومن أراد الاتساع فيه فليرجع إلى ما ذكرنا آنفا من مراجع.

ولننتقل إلى الجانب الثانى فى الحضارة المعنوية وهو جانب العلم، كما أن إسبانيا لم يكن لديها شئ من الأدب تستطيع أن تلقى به الأدب الأندلسى العربى كذلك لم يكن عندها شئ من العلم تستطيع أن تلقى به العلم الأندلسى العربى، وكان أول من غرسه فى البيئة الأندلسية غرسا ناميا الأمير عبد الرحمن الأوسط،

إذ وجه عباس بن ناصح إلى العراق فى التماس الكتب القديمة، فأتاه بكتاب السند هند وغيره منها، وهو أول من أدخلها الأندلس وعرف أهلها بها، ونظر هو فيها[٢٧]. ومعنى ذلك أن الحركة العلمية بالأندلس – فيما يختص بعلوم الأوائل القديمة – تأسست على ما تُرجم منها فى بغداد من اليونانية وغيرها، فإن كتاب السند هند كان قد نُقل إلى العربية عن السنسكريتية الهندية، وكان موضوعه علم الهيئة والجداول الفلكية. ولابد أن عباس بن ناصح جلب مع هذا الكتاب كثيرا من كتب الفلسفة وعلوم الأوائل، ودفع الأمير عبد الرحمن الأوسط الأندلسيين دفعا إلى تعلمها، ومضوا يتعلمونها ويحاولون أن يحسنوها. وكان ممن أحسنها وأبدع فيها عباس بن فرناس[٢٨] المتوفى سنة ٢٧٤ وفى المغرب أنه أول من استنبط بالأندلس صناعة الزجاج من الحجارة، واحتال فى تطيير جثمانه فكسا نفسه الريش على شقق الحرير، فتهيأ له أن استطار فى الجو من ناحية الرصافه واستقل فى الهواء، فحلق فيه حتى وقع على مسافة بعيدة[٢٩].

ولا نصل إلى زمن عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر حتى تزدهر الحركة العلمية بالأندلس، ويدل على ذلك من بعض الوجوه أن نجد ابن جلجل فى كتابه طبقات الأطباء والحكماء يترجم لنحو عشرين طبيبا من زمن الأمير محمد إلى زمن الناصر، ويقول: "كان القوم من النصارى يتطببون قبلهم، ولم يكن لهم بصر بصناعة الطب ولا بالفلسفة والهندسة"[٣٠]. وأهدى إمبراطور بيزنطة إلى الناصر مخطوطة من كتاب الحشائش والنباتات لديسقوريدس وهو فى الصيدلة أو الأدوية المفردة، وكان باليونانية ولما لم يكن فى قرطبة من يعرفها أرسل إليه الناصر فى سنة ٣٤٠ للهجرة أن يبعث إليه من يعرفها لترجمته، فأرسل إليه الراهب نيقولا العالم باللاتينية، فنشط فى إنجاز ترجمة الكتاب مع طائفة من المساعدين المتقنين للعربية[٣١]. وكان لهذا الكتاب أثر عظيم فى نهضة الصيدلة وعلم النباتات الطبية فى الأندلس.

ومما يدل على أن قرطبة حينذاك كانت أكثر المدن الأوربية حضارة ونهضة علمية أن الرحالة والسفراء الذين كانوا يزورونها كان يتملكهم خشوع ورهبة لا حدود لهما، وكان يقال لهم أن بها سبعين مكتبة وتسعمائة حمام للجمهور. وكان حكام ليون وقشتالة ونبارّة وبرشلونة يقصدونها كلما احتاجوا إلى جراح أو طبيب أو مهندس معمارى، وقد وفدت الملكة طوطة ملكة نبارة على الناصر بابنها سانكو لتعالجه من سمنة مفرطة وأكرمها الناصر وبرئ ابنها من سمنته(٣٢). وكان ابنها عزل عن العرش فأعاده الناصر إليه. ووكل لابنه الحكم فى حياته القيام على رعاية العلماء من كل صنف ومن بينهم أصحاب علوم الأوائل، وكان الحكم عالما لا يبارى فى كل فنون العلم، ووصل بالحركة العلمية فى الأندلس إلى كل ما كان ينتظر لها من ازدهار، واشتهر بجمعه لنفائس الكتب ونوادرها وكان له فى بغداد ودمشق والقاهرة والإسكندرية موظفون يستنسخون له طرائف الكتب القديمة والحديثة، واقتنى مكتبة ضخمة، قيل: كان بها أربعمائة ألف كتاب. وقد يكون فى هذا العدد مبالغة ولكنه يدل على كثرة ما كانت تحتويه المكتبة من مصنفات، وكان فهرسها يقع فى أربع وأربعين كراسة فى كل كراسة منها عشرون ورقة وقيل بل شغل الفهرس خمسين كراسة(٣٣). وكانت الدار التى اتخذها للمكتبة أشبه بمجمع علمى، وهو مجمع كان يزخر بمحققين يقابلون بين نسخ الكتاب المجلوب لاستخلاص نسخة دقيقة منه، كما كان يزخر بالعلماء الدارسين والناسخين والمجلدين. وقد مضت الدراسات العلمية تنشط نشاطا واسعا فى كل مجال، ونلتقى فى الدراسات الرياضية والفلكية بمسلمة المجريطى المتوفى سنة ٣٩٨ ومدرسته وبحوثه فى الإسطرلاب والزيجات، ومن أهم تلاميذه ابن السمح الذى اعتمد على مؤلفاته ألفونس العاشر فى النظريات الفلكية، وله فى الهندسة كتب جيدة. وبرز فى زمن ملوك الطوائف الزرقالى الفلكى، كما برز اسم بنى هود أمراء سرقسطة ومؤلفاتهم الفلكية. ونلتقى فى القرن الثانى عشر بالبطروجى ونظرياته الفلكية المترجمة إلى

اللاتينية، وأكبر الرياضيين فى القرن الثالث عشر الميلادى الرقوطى رئيس مدرسة الرياضيات فى مرسية ثم غرناطة.

وازدهر الطب منذ زمن الدولة الأموية ازدهارا عظيما، وتُوِّج هذا الازدهار بالزهراوى المتوفى سنة ١٠١٣ للميلاد، وهو أكبر أطباء الأندلس قاطبة، وكتابه: «التعريف لمن عجز عن التأليف» موسوعة عظيمة للطب والجراحة، وفى جزئه الثلاثين الخاص بالجراحة يرسم آلات لها، عملها بنفسه ويحدد طريقة استعمالها ويشرح عمليات استخراج الحصى من المثانة بالشق أو بالتفتيت، ويرسم آلات كالسنارة استأصل بها أورام الأنف. وقد جعل الجراحة علما مستقلا بذاته عن الطب وأقامها على التشريح. وظل الكتاب وخاصة فى الجراحة معتمد الأطباء فى إسبانيا وأوربا طوال عصر النهضة وحتى القرن السابع عشر. واستمر الطب فى الازدهار بالأندلس واشتهرت به بيوت مثل بيت بنى زهر وأشهرهم عبد الملك المتوفى سنة ٥٥٧ وله فى الطب الباطنى كتاب «الاقتصاد». ويشارك الفلاسفة فى الطب ويشتهر فيه ابن باجة كذلك أبو الوليد بن رشد، ودوَّت شهرة كتابه «الكليات» فى عصر النهضة ويتناول فيه الأمراض والتشريح ووظائف الأعضاء. ومنذ ترجمة كتاب ديسقوريدس فى الحشائش والنبات يكثر علماء الصيدلة والأدوية المفردة، ويُتوّجون فى القرن الثالث عشر للميلاد بابن البيطار شيخ صيادلة الأندلس والعالم العربى. وقد تُرجم كثير من كتب الصيادلة الأندلسيين إلى اللاتينية والإسبانية واللغات الأوربية.

ونشطت الفلسفة فى الأندلس نشاطا واسعا، وقد بلغت أوج ازدهارها فى القرن الثانى عشر الميلادى ويشتهر فيه ثلاثة هم ابن باجة وابن الطفيل وابن رشد، وقد توفى ابن باجة سنة ٥٢٢هـ / ١١٢٨م وعُنِىَ بشرح مؤلفات أرسطو وله مصنفات كثيرة فى الفلسفة وفى النفس وفى اتصال الإنسان بالعقل الفعال، وتشيع فى كتاباته روح التدين، وفى كتابه تدبير المتوحد يتخيل مدينة

فاضلة لا يحتاج أهلها إلى أطباء البدن ولا إلى أطباء العدالة من القضاة ولا إلى أطباء النفوس من الحكماء لأن المتوحدين في هذه المدينة كاملون وكأنهم نماذج مختارة تعيش فى الجماعات معيشة منعزلة كمعيشة الصوفية الغرباء. وتوفى ابن طفيل سنة ٥٨٠هـ / ١١٨٦م ولم يبق من مؤلفاته سوى رسالته: «حيّ بن يقظان» وهى قصة فلسفية، تُرجمت إلى اللاتينية وامتدحها غير فيلسوف أوربى، وسنتحدث عنها عما قليل.

وتوفى ابن رشد سنة ٥٩٥هـ /١١٩٨م وقد عرفه المثقفون الإسبان والأوربيون منذ زمن بعيد ويشتهر بشرحه لمؤلفات أرسطو وتعليقاته عليها، وكان يرى صدور عقول الأفلاك عن الله وقدم المادة ووحدة العقل الإنسانى، وله آراء جيدة فى التوفيق بين الدين والعقل أوضحها فى كتابه «فصل المقال فى تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وقد أفاد منها أكبر فائدة القديس توما الإكوينى، واشتهر بين المثقفين الأوربيين أيضا بردِّه على الغزالى فى حملته على الفلاسفة، وسمَّى رده تهافت التهافت. وهو أكبر فلاسفة الإسلام فى الأندلس والبلاد العربية حظا فى ترجمة مؤلفاته إلى اللاتينية، وكانت فلسفته تُدرس فى جامعات إسبانيا والجامعات الأوربية. وقد تحولت طليطلة – منذ استولى عليها ألفونس السادس ملك قشتالة سنة ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م – إلى دار ترجمة كبيرة للعلم والفكر العربيين إلى اللهجة القشتالية واللغة الإسبانية الحديثة، وتزعَّم سريعا ذلك أسقفها رايموند، ويقول أيرنست رينان إن فعله فى ذلك كان حاسما، إذ قاد مدرسة كبيرة ظلت طويلا تُعْنى بترجمة المصنفات العربية فى العلوم والفلسفة: فى الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والفيزياء والتاريخ الطبيعى وما وراء الطبيعة والمنطق والسياسة وعلم النفس، ولم تترك تلك المدرسة كتابا مهما للخوارزمى والرازى وابن سينا والغزالى والبطروجى والزهراوى وابن رشد إلا ترجمته، وحين ذاعت فى أوربا ترجمتها هرع إليها الطلاب والمثقفون من أنحاء إسبانيا وأوربا يحاولون أن ينهلوا مما فيها من المؤلفات العلمية والفلسفية العربية

عامة والأندلسية خاصة. وبلغت ترجمة تلك المدرسة الذروة فى عهد ألفونس العاشر المتوفى فى سنة ٦٨٢هـ /١٢٨٤م. وكانت الكتب تُترجم إلى القشتالية ومنها إلى اللاتينية.

وقد كان لهذه الترجمات دور فعال فى التكوين الحضارى لإسبانيا وأوربا طوال قرون متعاقبة، كما كان لها دور فعال فى تطوير اللهجة القشتالية إلى اللغة الإسبانية الحديثة بما وسَّعت فى طاقاتها اللغوية، لأداء العلوم والفلسفات والآداب الأندلسية. ومما لا ريب فيه أن إسبانيا ظلت حقبا متطاولة تؤثر بحضارة الأندلسيين آثارا كبيرة فى أوربا متغلغلة بإشعاعاتها فى جوانب حضارتها الحديثة إلى آماد بعيدة.

المصادر

(١) انظر فى كل ما تقدم الأجزاء: التاسع والعاشر والحادى عشر من قصة الحضارة لول ديورانت (طبع لجنة "التأليف والترجمة والنشر") والجزء الأول من قصة الأدب فى العالم للدكتورين أحمد أمين وزكى نجيب محمود (طبع اللجنة).
(٢) المغرب ٤٦/١.
(٣) انظر فى زرياب نفح الطيب ١٢٢/٣ وفى مواضع مختلفة والمطرب من أشعار أهل المغرب لابن دحية (طبع القاهرة) ص ٤٧ وتاريخ مسلمى إسبانيا لدوزى ٣١٢/١.
(٤) الفن العربى فى الأندلس وصقلية لفون شاك ترجمة الدكتور الطاهر مكى (طبع دار المعارف) ص ٤١.
(٥) فى تاريخ وحضارة الأندلس للدكتور السيد عبد العزيز سالم ص ٢٦١.
(٦) المقتبس ٣٥١/٥ وما بعدها.
(٧) تاريخ ابن خلدون (طبعة بولاق) ١٣٨/٤.
(٨) الذخيرة لابن بسام: القسم الرابع المجلد الأول تحقيق د. إحسان عباس ص ١٢٧ وما بعدها.
(٩) مذكرات الأمير عبد الله ص ١٥٦ وما بعدها.

(١٠) مقدمة ابن خلدون تحقيق د. على عبد الواحد وافى (طبع دار النهضة مصر) ٩٣٨/٢.
(١١) تراث الإسلام (طبع لجنة "التأليف والترجمة والنشر") ٧/١.
(١٢) تراث الإسلام ٢٢/١ وما بعدها.
(١٣) انظر كتاب ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية (طبع مكتبة المنار بتونس) ١٨٥/٢.
(١٤) المقتبس لابن حيان تحقيق د. مكى (طبع دار الكتاب العربى بلبنان) ص ٢٧٩.
(١٥) الذخيرة: القسم الرابع المجلد الأول ص ١٣٥.
(١٦) الذخيرة: القسم الثالث المجلد الأول ص ١١٢.
(١٧) ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية.
(١٨) المغرب ١٣٧/١.
(١٩) الذخيرة: القسم الثالث، المجلد الأول ص ٣١٨.
(٢٠) تراث الإسلام ٣١/١.
(٢١) انظر فى ذلك تراث الإسلام ٣٣/١.
(٢٢) تاريخ الفكر الأندلسى لبالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس (نشر مكتبة النهضة المصرية) ص ٤٨٦.
(٢٣) مقدمة ابن خلدون ١٢٥٠/٣ وما بعدها.
(٢٤) الذخيرة: القسم الأول والمجلد الأول ص ٤٦٩.
(٢٥) الفكر الأندلسى لبالنثيا ص ٦١٣.
(٢٦) انظر فى هذا الموضوع الفكر الأندلسى ص ٥٧٩ وما بعدها وتراث الإسلام الفصل الخاص بالأدب للمستشرق جب وكتاب أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية، الفصل الأول (نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر).
(٢٧) المغرب ٤٥/١.
(٢٨) المقتبس تحقيق د. مكى طبع بيروت ص ٢٧٩.
(٢٩) المغرب ٣٣٣/١.
(٣٠) طبقات الأطباء والحكماء (طبع المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة) ص ٩٣.
(٣١) الفكر الأندلسى لبالنثيا ص ٤٦٢.
(٣٢) تراث الإسلام ١٧/١.
(٣٣) المغرب ١٨٦/١.

استقلال القضاء في الأندلس

القضاء فى الإسلام فريضة محكمة من فرائضه، وضع أسسه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، إذ كان يقضى بين الناس فى خصوماتهم قضاء قائماً على العدل. وقد كرر الله فى القرآن الكريم أن العدل قانون عام ينتظم الكون وكائناته، سواء فى خَلْق الشئ فى ذاته أو مقروناً إلى أشباهه، فكل شئ فى الكون خلق بقسطاس مستقيم من العدل بحيث لا يطغى جزء على جزء كما قال جلّ شأنه: ﴿وخلق كل شئ فقدَّره تقديراً﴾[1] إذ سوَّاه فى صورة مقدَّرة له تقديراً عادلاً محكماً. ومراراً وتكراراً يصرح القرآن بأن العدل هو القطب الذى يدور عليه الكون ونظامه ولا تصلح حياة الناس بدونه، ولذلك أمر به الله أمراً عاماً فى مثل قوله: ﴿إن الله يأمر بالعدل﴾[2] أى فى كل شئ: فى القول وفى الفعل وفى الحكم والقضاء، يقول: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[3] الذى به تستقيم الحياة. وكما طلب القرآن العدل فى الحكم والقضاء طلبه فى الشهود بقوله: ﴿وأشْهِدوا ذَوَىْ عَدْلٍ منكم﴾[4] بحيث إذا انتفت العدالة عن الشاهد أو أصابه أى تجريح لم تُقْبل شهادته.

وكان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يرسل إلى أنحاء الجزيرة العربية من يعلّمون الناس فروض دينهم ويقضون بينهم فى خصوماتهم، وسأل أحد رسله - وهو الصحابى الجليل معاذ بن جبل - حين أرسله إلى اليمن: بم تقضى بين الناس إن عرض قضاء؟ قال: أقضى بما فى كتاب الله، قال: فإن لم يكن فى

كتاب الله؟ قال: أقضى بما قضى به الرسول، قال: فإن لم يكن فيما قضى به الرسول؟ قال: أجتهد رأيى لا آلو (أقصّر). فقال الرسول - عليه السلام - الحمد لله الذى وفّق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله[٥] وبذلك تقررت أصول القضاء منذ حياة الرسول، وهى: كتاب الله أو القرآن الكريم وسنة رسول الله وما يحملان من الأحكام والحدود، والاجتهاد بما يشمل القياس والاستنباط فيما لم يرد فيه نص لا فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله.

وللخليفة الثانى عمر بن الخطاب - نضّر الله وجهه - رسالة[٦] مشهورة فى القضاء والقاضى وواجباته وجّه بها إلى أبى موسى الأشعرى قاضيه على البصرة، وفيها يقول: إن من أوجب الواجبات على القاضى أن يسوّى بين الخصمين فى الإقبال على كل منهما، حتى لا يطمع شريف فى ظلمه ولا يخاف ضعيف من جَوْره، وعلى مَن ادَّعى البَيِّنة والشهود، وعلى من أنكر اليمينُ والقسمُ. وإذا عرضت خصومة ليس فيها نصّ لا فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله اجتهد القاضى عند ذلك وقاس على الأمثال والأشباه، واختار الأشبه بالحق، وإذا كان للمدَّعى شهود غائبون ضُرب له أمد ينتهى إليه، فإن أحضر شهوده أُخذ له بحقّه وإلا توجَّه عليه القضاء والحكم. وكل ما أوصى به الخليفة عمر أبا موسى الأشعرى فى هذه الرسالة أصبح أقطاباً ثابتة فى القضاء الإسلامى.

وأُضيفتْ - فيما بعد - إلى أصول القضاء الثلاثة، وهى كتاب الله والسنة النبوية والاجتهاد أصل رابع هو الإجماع[٧]، وخصه الإمام مالك بإجماع أهل المدينة لنزول الوحى فيهم وحياة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بينهم، وانتشار العلم عنهم. وقال غير الإمام مالك: المعوَّل فى الإجماع على استفاضة اتفاق أهل العلم على قول فى حكم لم يختلف فيه أهلُ عصرهم لقول الرسول - صلى الله عليه وسلم -: "لا تجتمع أمتى على ضلالة" وقوله : "إن يد الله مع الجماعة".

وشدد الإسلام منذ أول الأمر فى استيفاء الحقوق لأصحابها وإقامة الحدود بموازين العدل المطلق، لا فرق بين شريف ومشروف ولا بين أقرب الأقربين وأبعد الأبعدين، ويصور ذلك أروع تصوير الحديث المشهور عن رسول الله حين سرقت امرأة من بنى مخزوم: أشراف مكة، فرأى الرسول - عليه السلام - إقامة الحد عليها، فُقيل له إنها من بنى مخزوم، فقال: "لو سرقت فاطمة بنت محمد (أى ابنته) لقطعتُ يدها" وأوصى القضاة الحكّام على الناس مراراً وتكراراً بالعدالة وأنذر من يجور منهم بالعذاب الشديد. وعن ابن حبيب فقيه الأندلس أنه قال: "القضاة: ثلاثة: اثنان فى النار وواحد فى الجنة" وعن الليث بن سعد فقيه مصر: "مَنْ ولى ولاية قضاء فأحسن فيها أو أساء أُتى به يوم القيامة وقد غُلّت يمينه إلى عنقه، فإن كان عدلاً فى أحكامه أُطلق من أغلاله وجُعل فى ظل عرش الرحمن، وإن كان غير عدل فى أحكامه غُلّت شماله إلى يمينه فيسبح فى عرقه حتى يغرق فى جهنم". ومن أجل مثل هذين الخبرين كان الفقهاء الأخيار يعدّون تقلّد القضاء محنة، وكثيرون كانوا يفرون منه حين يعرضه عليهم الخلفاء والحكام مشفقين على أنفسهم من تبعاته. وفى الوقت نفسه كان الحكام والخلفاء يتشددون فى اختيار القضاة ولا يختارون إلا كبارهم المعروفين بالتقوى والورع والمتعمقين فى الشريعة ممن يستطيعون الفتوى والحكم السديد. وبمجرد أن يتولى القاضى منصبه يصبح صاحب الكلمة النافذة فى الدولة التى لا يحجبها عن النفاذ لا خليفة ولا حاكم، وكان الحكام والخلفاء ينصاعون لهم، وإذا حكموا عليهم أى حكم نفذوه فى الحال على أنفسهم فضلاً عن حواشيهم وذوى القربى منهم. ومما يضرب به المثل فى ذلك الخليفة المنصور مؤسس الدولة العباسية، وكانت فيه شدة وأنفة، وحجَّ وزار المدينة فاشتكاه الجمّالون إلى قاضيها محمد بن عمران وهتفوا به، فأمر كاتبه أن يكتب إلى المنصور رقعة يطلب إليه فيها الحضور مع من تظلم منه، وختم الكتاب، ومضى به الكاتب إلى المنصور، وأعلمه برسالته بعض حجابه، فأخذها منه، وحين قرأها المنصور أمر

حاملها أن ينادى فى الناس: إن أمير المؤمنين يقرأ عليكم السلام ويقول لكم: "قد دُعيت إلى مجلس الحكم الشرعى، فلا يتبعنى أحد منكم، ولا يكلّمنى ولا يقوم إلىّ إذا خرجت" ثم برز وبعض وزرائه بين يديه فلم يقم إليه أحد، فلما دخل المسجد بدأ بالقبر فسلّم على رسول الله، ثم سار إلى القاضى، فلم يقم له، ودعا بالخصوم، فقضى لهم بحقهم، وعاد الخليفة إلى موضعه، واستدعى القاضى فلما دخل عليه قال له: "جزاك الله عن دينك وعن نفسك وعن خليفتك أحسن جزائه"[٨].

وهى صورة قوية لمكانة القاضى فى الإسلام وما كان مكفولاً له دائماً من إمضاء الحق على وجهه دون أى مدخل من الخلفاء والحكام، وهو ما يؤكد استقلال القضاء منذ تولّى القضاة مهامّهم لا فى الصدر الأول من تاريخ الإسلام، بل فى جميع أزمنته وحقبه. وجعل ذلك للقضاة مهابة لا تشبهها مهابة حتى كان منهم من إذا ركب مع الحاكم، وتقدمه بفرسه تركه تواً إلى منزله كما حدث من ابن غانم قاضى إفريقية لهارون الرشيد، فإنه ركب مع واليها إبراهيم بن الأغلب ذات يوم، فتقدمت فرس إبراهيم فى السير، فحوّل ابن غانم فرسه واتجه بها إلى منزله كراهة أن يتقدّمه الوالى فتسقط منزلته عند الناس[٩]. وفى كل بلد اسلامى نجد هذه التجلة للقضاة، ونجدهم لا يهابون خليفة ولا حاكماً فى إحقاق الحق، وكان الحاكم إن لم يعرف بالتقوى أو عرف عنه أى ضرب من ضروب اللهو ردّوا شهادته على نحو ما حدث للسلطان الكامل الأيوبى مع قاضيه فى القاهرة المسمى ابن عين الدولة، فإنه وفد عليه للشهادة فى قضية، فقال له: السلطان يأمر ولا يشهد، وألحّ عليه بقبول شهادته فقال له: كلاً ما أقبل شهادتك وأنا أعلم أنك تسمع إلى عجيبة المغنية فى قصرك. فانصرف السلطان دون أن يؤدى شهادته وقد عظم قاضيه فى عينه. وظل يلى القضاء إلى وفاته[١٠]. وكل ذلك يصور مكانة القضاء وسلطانه فى العالم الإسلامى وأن سلطانه كان فوق كل سلطان.

وكان طبيعيا أن يكون للقضاء في الأندلس نفس الاستقلال ونفس المكانة الرفيعة التي كانت له في بلدان العالم الإسلامي، ومن يرجع إلى تراجم قضاة الأندلس يجد لهم تاريخاً مشرفاً في الارتفاع بالقضاء إلى منزلة عليّة في إقامة العدل ونصرة المظلومين، ونستطيع أن نلاحظ ذلك منذ قيام الدولة الأموية هناك (١٣٨-٤٢٢هـ) واستيلائها على صولجان الحكم، فإن أمراءها وحكامها عُنُوا بالقضاء وعدّوه أعظم الخطط لتعلقه بأمور الدين ومصالح الرعية التي لا يمكن أن يصلح لها عيش بدون العدل وإقامة موازينه. وكان الحاكم الأموى هناك يستنّ سنة أبي جعفر المنصور إذا توجهت عليه قضية حضر بين يدى القاضي لمناقشته في القضية وخضع لحكمه[١١]، ودأب الحكام الأمويون في اختيار كبار الفقهاء المعروفين بالورع وتحرى العدل للقضاء بين الناس، وتروى عن كثيرين منهم سِيَرٌ وأخبارٌ تشرّف القضاء والقضاة في كل عصر، من ذلك ما يروى عن القاضي الورع نصر بن طريف الذى استقضاه مؤسس الدولة عبد الرحمن الداخل، إذ حدث أن قدّم إليه قوم شكوى ضد قرشي يسمى حبيبا، فأسرع إلى الأمير عبد الرحمن الداخل، وقال له إن القاضي نصراً يريد أن يحكم عليّ في ضيعة ويردها إلى قوم دون تثبت، فأرسل الأمير عبد الرحمن إلى قاضيه نصر ينهاه عن العجلة في الحكم على حبيب، فخرج القاضي تَوًّا إلى مجلسه في القضاء بجامع قرطبة، وسمع من القوم دعواهم، وثبتت له صحة الدعوى فحكم على حبيب القرشي برد الضيعة إليهم. وبلغ الخبر حبيباً، فدخل إلى الأمير عبد الرحمن مغيظاً مغضباً، وقصّ عليه الخبر، وقال له إن القاضي استخفّ بأمرك، وما زال يوغر صدر عبد الرحمن على القاضي، حتى أثاره، فأرسل في طلب القاضي حتى إذا مَثل بين يديه قال له: من أمرك أن تنفّذ حكماً وقد أمرتك بتأخيره والأناة فيه، فأجابه: أمرني به رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقد بعثه الله بالحق ليقضي به على القريب والبعيد والشريف والمشروف، وأنت – أيها الأمير – ما الذى دفعك لأن تتحامل لبعض رعيتك على بعض، وأنت تجد مندوحة بأن ترضى من مالك

من يعنيك أمره ويهمك شأنه. فسُرَّ الأمير عبد الرحمن، وقال لقاضيه: جزاك الله يا بن طريف خيراً[١٢]. وكان هذا القاضى إذا شُغل عن القضاء يوماً لم يأخذ لذلك اليوم أجراً.

وعلى هذا النحو بدأ القضاء فى عهد بنى أمية بالأندلس مستقلاً، وحقاً كان الحاكم الأموى هناك هو الذى يعيّن القاضى، ولكن بمجرد تعيينه يصبح مستقلاً بنفسه، ويصبح الأمير عاجزاً عن توجيهه فى أحكامه أى وجهة يريدها، حتى لو تعلق الأمر به أو بأحد أمراء الأسرة أو بأحد حواشيه فى القصر، إذ لم يكن بُدّ له من أن يسرع فى الإذعان. ويصوّر ذلك مصعب بن عمران قاضى الأمير هشام بن عبد الرحمن الداخل، الذى استولى على صولجان الإمارة بعد أبيه، وكان مصعب صلباً فى أحكامه لا يرعى فيها سوى ربه. وشكا رجل إليه أحد حاشية الأمير، وقال إنه اغتصب داراً ليست له، وقدَّم إليه ما يثبت كلامه، فحكم له بداره، وأن يخليها تواً هذا المغتصب لها، ولجأ المغتصب إلى الأمير هشام يتوسل اليه أن يأمر القاضى بوقف حكمه. فقال له الأمير هشام: والله لو حكم علىَّ بخروجى عن مقعدى هذا وسلطانى لخرجت عنه. ونَفَّذ الرجل الحكم صاغراً.

وكان قضاة الأندلس حتى أيام الأمير هشام يستضيئون فى أحكامهم بمذهب الأوزاعى إمام أهل الشام المتوفى سنة ١٥٧ للهجرة، ولم يظل ذلك طويلاً فى عهد الأمير هشام، إذ أخذ يرجّح على مذهبه مذهب الإمام مالك إمام دار الهجرة المتوفى سنة ١٧٩ سواء فى الفقه أو فى القضاء، واطّرد ذلك بعده. وفى رأيى أن الذى دفع هشاماً إلى ذلك ما كان يكنّه الإمام مالك من سخط على العباسيين منذ فتواه حين ثار محمد بن عبد الله (النفس الزكية) على الخليفة العباسى المنصور إذ أفتى الناس فى المدينة بأنهم بايعوا بنى العباس مكرهين وليس على مُكره يمين مما جعل جعفر بن سليمان العباسى والى المدينة ينزل به – بعد القضاء على الثورة – عقاباً أليماً. وهو ما جعل الأمير هشاماً يتشيع لمالك

ومذهبه فى الفقه والقضاء نصرة له ولمذهبه ضد العباسيين وصاحبهم أبى حنيفة وتلاميذه من قضاتهم. وقد غاب ذلك عمن كتبوا عن غلبة المذهب المالكى فى الأندلس وفى مقدمتهم ابن خلدون الذى رجع ذلك إلى بداوة أهل الأندلس فكانوا أقرب إلى أهل الحجاز لمناسبة البداوة كما يقول، وقد زايلت البداوة أهل الأندلس منذ القرن الثالث الهجرى وأخذت تغرق - إلى آذانها - فى الحضارة.

ويظل مصعب بن عمران قاضى الأمير هشام قاضياً لابنه الحكم الربضى، وكان فيه صلابة وعنف، وثورة فقهاء قرطبة عليه مشهورة، ومع ذلك كان يذعن للقضاة فى أيامه، ويدعو أهل بيته للإذعان لهم، وأول ما كان من ذلك أن العباس بن عبد الملك المروانى اغتصب ضيعة لرجل من أهل جَيَّان، وبينما ينازعه الجيانى فيها توفى، وترك أيتاماً صغاراً فلما شَبّوا سمعوا بعدل مصعب بن عمران قاضى الجماعة بقرطبة، فقدموا إليه شكواهم من العباس وأنه نهب ضيعة لهم، وجاءوه بما يثبت ذلك، فبعث مصعب إلى العباس فضرب له أجلاً حتى يأتيه بالشهود، وانتهى الأجل ولم يأت بشئ، فقال له: إنه سينفّذ الحكم عليه، ففزع العباس إلى الأمير الحكم، وسأله أن يطلب إلى القاضى التخلّى عن النظر فى القضية، فأرسل إليه رسولاً بذلك، فقال للرسول: لن أتخلّى عن النظر وإنفاذ الحكم، وليقض ما هو قاض. ورجع إليه الرسول بكلام القاضى فأعاده إليه يقول له: اترك القضية لى، فقال مصعب للرسول: اقعد، وأخذ ورقة فسوّاها ودوّن فيها حكمه للأيتام بالضيعة وأشهد عليه، وأنفذه لوقته. وحكى الرسول للحكم الربضى ما حدث وعنده العباس يستثير غضبه، فالتفت إليه قائلاً: انته عمّا لا تطيقه، ونفّذْ حكم القاضى فإنه أشبه بنا وأولى بك.

وتوفى مصعب فخلفه على القضاء محمد بن بشير المَعافرى، وكان أول حكم أنفذه حكمه على الأمير الحكم الربضى نفسه، فان مدّعياً من أهل قرطبة ادَّعى عليه أن رحى قنطرته مغتصبة منه، وثبت ذلك لابن بشير من بَيِّنة الرجل، فحكم له بالرحى وابتاعها منه الأمير الحكم مذعناً لحكم القاضى. وشكا إليه

أحد وزرائه من القاضي في خصومة له، فقال له: لا أستطيع عمل شيء لك عنده، ولكن امض إلى منزله، فإن لقيك جعلت عزله بيدك فذهب اليه واستأذن عليه في الدخول، فأبى وقال للآذن قل له: يصل إليّ في مجلس الحُكم. ورجع الوزير خائباً، وازداد الحكم تجلّة للقاضي. ويتضح من بعض الخصومات التي عُرضتْ على هذا القاضي المتوفى سنة ١٩٨هـ /٨١٣م أن القضاء في الأندلس أخذ مبكراً بنظام المحامين عن المدعين والمتهمين، وكانوا يسمون الوكلاء. تدل على ذلك قضية عُرضت على القاضي ابن بشير وكّل فيها سعيد الخير عم الأمير الحكم وكيلاً يخاصم عنه في ملكية شيء بيده تثبتها وثيقة عليها شهادات لرجال لم يبق منهم حياً إلا اثنان: أحدهما ابن أخيه الحكم الربضي والثاني رجل من أهل قرطبة ذهب إلى القاضي وشهد عنده بصحة الوثيقة وقبل شهادته، وطلب القاضي شاهداً ثانياً، فدخل سعيد الخير بالوثيقة إلى ابن أخيه الأمير الحكم، وأراه شهادته في الوثيقة، وكان قد شهد عليها قبل توليه الإمارة، وعرّفه حاجته إليه لأداء شهادته عند القاضي خوفاً من ضياع حقه. وكان الحكم يعظّم عمه ففكّر ثم قال له: يا عمي إنا لسنا من أهل الشّهادات، ونخشى أن تقفنا مع القاضي موقف خزي، لو تحقق واستطعنا أن نفتديه بملكنا لافتديناه، فسِرْ في قضيتك وعلينا أن نخلف عليك ما ينتقص منك، فقال له عمه: سبحان الله أيرد القاضي شهادتك وأنت ولّيْته، وهو حسنة من حسناتك، وإنه ليلزمك في الدّين أن تشهد بما علمته ولا تكتم الشهادة، فقال له: هذا صحيح ولكن لو أعفيتنا منه كان ذلك أحبَّ إلينا، غير أن عمه ظل يلح عليه حتى نزل عند رأيه، فطلب فقيهين من الفقهاء، وكتب الشهادة بيده في قرطاس، وختم عليه بخاتمه ورفعه إلى الفقيهين وقال لهما: هذه شهادتي بخطي وخاتمي فأدياها إلى القاضي ابن بشير، فأتياه بها إلى مجلسه في وقت قعوده للسماع من الشهود، فأدَّياها إليه، فقال لهما: قد سمعت منكما فقوما راشدين، وانصرفا. وجاء الى القاضي وكيل سعيد الخير واثقاً بانتهاء الأمر فقال له: أيها القاضي قد شهد عندك الأمير – أصلحه

الله – فبم تقول؟ فتناول القاضى قرطاس الشهادة ونظر فيه، ثم قال للوكيل: "هذه شهادة لا يعمل بها عندى، فجئنى بشاهد عَدْل، فدهش الوكيل ومضى إلى سعيد الخير موكله وأعلمه، فركب من فوره، ودخل على الأمير الحكم مغضباً وقال له: اليوم ذهب سلطاننا من الأندلس، يجترئ هذا القاضى على رَدّ شهادتك، والله – تعالى – قد استخلفك على خلقه، وجعل الأمر فى دمائهم وأموالهم إليك. هذا ما لا ينبغى أن تحتمله، وجعل يحرضه على الإيقاع به، فقال له الأمير الحكم: يا عمى – والله – القاضى رجل صالح لا تأخذه فى الله لومة لائم، فعل الذى يجب عليه ويلزمه، ولست أعارضه فيما احتاط به لنفسه ولا أخون المسلمين فى قبض يد مثله. أحسن الله عنا جزاءه"(١٣).

وواضح أن القاضى ابن بشير لم يأخذ فى هذه القضية بالشاهد الواحد مع اليمين كما يرى ذلك الإمام مالك، بل اشترط شاهدين، كما يَرَى ذلك معاصره الليث بن سعد فقيه مصر، وكان قضاة الأندلس المالكية يأخذون برأى الليث فى ذلك وفى جواز إيجار الأرض الزراعية بجزء مما تنتجه(١٤). وإذا كنا قد لاحظنا أن القضاء فى الأندلس عرف نظام المحاماة منذ عهد ابن بشير فإننا نلاحظ أيضاً أنه عرف منذ عهده نظام المشاورين من كبار الفقهاء أهل الفتوى والمشورة فى القضايا المشكلة، بل لقد عرف ذلك منذ مصعب(١٥) القاضى قبله، إذ كان القضاة الأندلسيون يرجعون فى تلك القضايا إلى هيئة من الفقهاء سميت باسم المشاورين.

ومن قضاة الأندلس فى القرن الثالث الهجرى سليمان بن الأسود الغافقى ولاه قضاء الجماعة بقرطبة الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط (٢٣٨– ٢٧٣) فى أوائل إمارته وظل قاضياً اثنين وثلاثين عاماً، وكان قبل ذلك قاضياً لماردة بالقرب من بطليوس، وكان الأمير محمد أميراً لها يدير شئونها قبل سلطنته، وقدم تاجر يهودى برقيق من جلِّقِيَّة فى شمالى إسبانيا، وكان فيهن جارية رائعة الجمال، فأراد الأمير محمد شراءها من التاجر، فاشتطّ فى ثمنها، فاختلسها منه غلمان

الأمير، وفزع اليهودى إلى القاضى سليمان، فطلب الأمير، وعرّفه بما ذكره التاجر، فأنكر الجارية، وجاء التاجر بشهود، فأرسل القاضى إلى الأمير محمد ينذره إن لم يرد الجارية إلى التاجر فإنه سيركب دابته من فوره، ويذهب إلى أبيه بقرطبة يعلمه بالقصة، فردَّها الأمير محمد على التاجر، وأعجبه ما كان من القاضى واسترجح عقله، فلما صار صولجان الحكم بيده واحتاج إلى قاض للجماعة بقرطبة ولاّه وأعزّه، ولم يزل قاضيه إلى وفاته. وكان أخصَّ وزراء الأمير محمد هاشم بن عبد العزيز، وكان تياهاً مُعْجَباً بنفسه حتى ملأ الصدور من بغضه، فتصادف أن جاء القاضى سليمانَ رجل بوثيقة فيها شهادة هاشم بن عبد العزيز، فقال له: لا بد أن يأتينى هاشم يشهد عندى، فمضى الرجل إليه، وعرّفه كلام القاضى، فقال له هاشم: لست من أهل الشهادات، فقال له الرجل: يا سيدى اتّق الله فيَّ، فبك تتم حاجتى. فلما سمع هاشم ذلك طمع فى أن يقبل القاضى شهادته، فيكون ذلك فخراً باقيا له، إذ يعنى ذلك أنه عَدْل وأن القاضى ارتضى شهادته لما ثبت عنده من عدالته. فركب هاشم إلى مجلس القاضى، وأدَّى شهادته عنده ومضى، وكان مع شهادته شهادة عدل فقال القاضى للرجل: زدنى شهادة عَدْل ثان. ودلَّ بذلك على أنه لم يقبل شهادة الوزير لشكّه فى عدالته، وكانت تلك صفعة من القاضى النزيه للوزير الطاغى.

وطالبت امرأة أيدون الصقلبى الحَظِيَّ عند الأمير محمد بدار فى يده، وشكته إلى القاضى سليمان، فأعطاها أمراً بحضوره معها بين يديه لسماعه شكواها، فقال لها أيدون: أنا اليوم مشغول بشغل الأمير، وسأكتب إلى القاضى وسأعلم ما يريد. ثم توجه إلى القصر، وفى الطريق بادر إليه رسول من أعوان القاضى، فضرب على عنان فرسه وصرفه عن طريقه، وأدخله على القاضى سليمان فى مجلسه بالمسجد الجامع، فوجده غضبان، وتوجَّه إليه يسأله: كيف عصيت أمرى، فقال له: لم أفعل وقد عرّفت المرأة بسبب تأخرى فقال له القاضى: "وربِّ هذا البيت ! لو صحَّ عندى عصيانك أمرى لأدَّبتك"، ثم قال

له: أنْصِفْ هذه المرأة، فقال له أيدون: أوكّل مَنْ يخاصمها عنى، فأبى إلا أن يتكلم وينصفها فى الحال، ولما رأى أيدون صعوبة موقفه أعطاها دعواها أو ما ادّعت. ودخل على الأمير محمد باكياً شاكياً، وذكر له القصة، فقال له الأمير: خَفّض عليك فمحلك منى تعلمه فاسألنى به حوائجك نُجبك إليها ما خلا معارضة قضاتنا فى شئ من أحكامهم، فإن هذا باب قد أغلقناه فلا نستجيب فيه إلى أحد من أبنائنا ولا من إخوتنا ولا من أبناء عمومتنا، فضلاً عن غيرهم. والقاضى أدرى بما فعل.

وبهذا القضاء العادل والقضاة الأتقياء الصلاب فى الحق الذين لا يخشون فى القضاء سوى الله ورسوله وشريعته عاشت دولة بنى أمية فى الأندلس ثلاثمائة عام ازدهرت فيها الحياة العلمية والأدبية والاجتماعية ازدهاراً عظيماً لم تفد منه الأندلس وحدها، بل أفاد أيضاً منه الغرب معها. وكأنما كان كل قاض يريد أن يضرب به المثل فى عدالته، عدالة يلتزم فيها الصرامة فى تنفيذ الحقوق وإقامة الحدود، وكان أمراء البيت الأموى يطلبون ذلك فى قضاتهم، ويعينون على إمضاء أحكامهم على أنفسهم وعلى الأقربين من أسرتهم وعلى وزرائهم وعلى حواشيهم وغلمانهم. وكان قضاتهم الأبرار – عند ظنهم دائماً – فهم لا يهابون فى الحق الا ربّهم، لا يهابون سلطاناً ولا غير سلطان. وبمجرد أن يصدر قرار الأمير بأن هذا الفقيه أو ذاك أصبح قاضى الجماعة يصبح سلطانه فوق سلطان الأمير، فهو ينفذ أحكامه دون أى تردد، حتى لو كانت على نفسه، وهو لا يستطيع التدخل بأى صورة فى قضية ينظرها، ودائماً يذعن له، بل يسرع فى الإذعان على نحو ما صوّر ذلك الأمير محمد وغيره من آبائه وأسلافه، مما يعطى صوراً رائعة لاستقلال القضاء فى الأندلس.

ولقضاة الأندلس مواقف مشرفة من أمراء الدولة الأموية وخلفائها حين يرونهم يجنحون عن الطريق السوية فى إنفاق الأموال، وموقف القاضى منذر بن سعيد من الخليفة عبد الرحمن الناصر أكبر حكام البيت الأموى فى الأندلس

مشهور، حين رآه لا يبنى قصراً أو قصوراً، بل يبنى مدينة بضاحية قرطبة سماها الزهراء بالغ فى تشييدها وتأنق فيها غاية التأنق. وكان منذر يجمع مع القضاء الخطابة فى المسجد الجامع بقرطبة، وكان عبد الرحمن الناصر يصلى الجمعة فيه، فرأى أن يعظه فى أثناء خطبته، وابتدأ موعظته بقوله جَلَّ شأنه: ﴿أتبنون بكل رِيعٍ (المرتفع من الأرض، ويقصد الزهراء التى بناها الناصر بضاحية قرطبة) آية تَعْبثون. وتتخذون مصانع (مبان من القصور والحصون) لعلكم تخلدون. وإذا بطشتم بطشتم جبّارين. فاتقوا الله وأطيعون. واتقوا الذى أمدّكم بما تعلمون. أمدَّكم بأنعامٍ وبنين. وجنات وعيون. إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم.﴾ ولا تقولوا: ﴿سواء علينا أوعظتَ أم لم تكن من الواعظين﴾ ﴿متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى﴾ وما زال يصل ذلك بكلام فى ذم تشييد البنيان وزخرفته والإسراف فى الإنفاق عليه، وتمثّل بقوله سبحانه: ﴿أفمن أسّسَ بُنْيانه على تقوى من الله ورضوانٍ خيرٌ أم مَنْ أسس بنيانه على شَفَا جُرُفٍ هارٍ فانهار به فى نار جهنم والله لا يهدى القوم الظالمين﴾[١٦]. ومضى منذر فى عظته يخوّف من الموت ومفاجأته ويدعو إلى الزهد فى الدار الفانية والإعراض عنها وطلب ما عند الله من الثواب والنعيم المقيم. وأسهب فى ذلك وأضاف إليه ما يطابقه من آيات القرآن الكريم وما يشاكله من الحديث والآثار، حتى تأثر المستمعون تأثراً شديداً، فبكوا وضجّوا ودعوا الله متضرعين إليه بالتوبة والاستغفار. وبكى عبد الرحمن الناصر، واستعاذ بالله من سخطه وغضبه. وكان قد اتخذ لقُبَّة قصره فى الزهراء زخارف بديعة مغشاة بالذهب والفضة تروع الأبصار أنفق عليها مالاً طائلاً، فلما تمت جلس فيها لاستقبال رجال دولته وأعيان الناس مباهياً بها ومفتخراً بتشييدها، وبينما هو كذلك إذ دخل عليه القاضى منذر بن سعيد واجماً ناكس الرأس، فلما أخذ مجلسه وأخذ الناصر يحدثه عن زخارف السقف وإذا دموعه تنحدر على لحيته، وإذا هو يقول: "والله يا أمير المؤمنين ما ظننت أن الشيطان – لعنه الله – يبلغ منك هذا المبلغ ولا أن

يتمكن من قلبك هذا التمكن، مع ما آتاك الله من فضله ونعمته وفضَّلك، به على العالمين، حتى ينزلك منازل الكافرين". فوجم عبد الرحمن الناصر وقال له كيف أنزلتنى منازل الكافرين؟ فقال منذر بن سعيد له: نعم أليس الله تعالى يقول: ﴿ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سُقُفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون. ولبيوتهم أبواباً وسُرراً عليها يتكئون. وزخرفاً وإن كل ذلك لمَّا متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين﴾(١٧). فوجم عبد الرحمن الناصر وأطرق ملياً ودموعه تتساقط خشوعاً لله سبحانه ، ثم أقبل على منذر وقال له: جزاك الله – يا قاضى – عنا وعن نفسك خيراً وعن الدين والمسلمين أجلَّ جزائه، وكثَّر فى الناس أمثالك. وقام الناصر من مجلسه، وأمر بنقض سَقْف القُبَّة، وأعاد طلاءه تراباً على شاكلة غيره من سقوف القصر.

ومضى الناصر وخلفه ابنه الحكم المستنصر فعهد بالخلافة من بعده لابنه هشام المؤيد فتولاها وهو غلام فى الثانية عشرة من عمره، وحجب له المنصور ابن أبى عامر، وكان شجاعاً، وجذب القلوب إليه بانتصارات باهرة على الممالك المسيحية الإسبانية فى الشمال، وتطلعت نفسه الى أن يحوز الخلافة لنفسه، فحجر على الغلام وأخذ يسوس الدولة بحنكته السياسية، حتى إذا أراد أن ينفذ ما استقر عليه رأيه جمع الفقهاء للمشورة ومعهم قاضى الجماعة فى قرطبة محمد بن يبقى بن زَرْب، فلما عرض عليهم الأمر انبرى له القاضى ابن يبقى متسائلاً: وصاحب الأمر (يريد المؤيد هشاما) ما شأنه ؟ فقال له: لا يصلح لهذا الأمر، فردَّ عليه: يُرَى ويجرَّب؟ فقال له ابن أبى عامر: أفى مسائل الفقه يجرّب؟ قاصداً إلى التهكم به، فقال له: لا ولكن فى مسائل السياسة وتدبير المملكة، قال: فإن لم يقم بذلك؟ قال: يُنْظر غيره فى قريش، يريد أن خلافة المسلمين – كما جاء فى بعض الآثار – لا تكون إلا فى قريش. وكان ابن أبى عامر يمنياً، ووجم ابن أبى عامر ولم ينطق ببنت شفة، وانفض المجلس، ولم يعد بعد ذلك للتفكير فى أن يتسمَّى بالخلافة.

وعلى هذا النحو لم يكن القضاء والفقهاء يمالئون حكام الدولة الأموية وحجّابهم أو رؤساء وزاراتهم فى الأندلس ويدورون معهم – كدورات الريح – حسب أهوائهم ورغباتهم يبررونها ويروّجون لها، بل كانوا دائماً يأخذون على أيديهم، حين يرونهم ينجرفون عن الحق أو العدل أو مصلحة الأمة أى انحراف، آخذين على أيديهم، فإن لم يستجيبوا توًّا عنفوا بهم، حتى ينتهوا عما يدبّرون أو يريدون تدبيره مما لا يرضى الله بل يستوجب سخطه. ودائماً كان الحكام الأمويون ووزراؤهم يستجيبون لهم مذعنين طائعين.

وحريّ بى قبل أن أنهى حديثى عن استقلال القضاء فى الأندلس أن أعود إلى ما ذكرته من قيام نظامى المحامين والمشاورين هناك محاولاً إعطاء فكرة واضحة عنهما، ومعروف أننا اقتبسنا نظام المحاماة فى عصرنا الحديث من القضاء الفرنسى دون أن نعرف أنه كان قائماً فى القضاء الإسلامى بالأندلس منذ أواخر القرن الثامن الميلادى حتى خروج المسلمين من الأندلس فى نهاية القرن الرابع عشر، إذ نقرأ فى كتب التاريخ وتراجم القضاة أنه كان هناك وكلاء – أو كما نقول الآن محامون – يخاصمون عن الناس بين يدى القضاة لمعرفتهم بالكتاب والسنة والآثار والفقه ووجوه الفتوى والتشريع. وكان الوكيل لا يخاصم عن موكله إلا بوثيقة يقدمها إلى القاضى تشهد بأن موكله فوّض إليه الخصومة عنه. وامتاز القضاء فى الأندلس بكتب يؤلفها كبار الفقهاء تسمى كتب الوثائق والسجلات يعرض فيها الفقيه صيغ العقود جميعاً فى المعاملات وفى الأحوال الشخصية وتحرير الرقيق والميراث وغير ذلك لكى يذللوا للناس أمر العقود، ومما يعرضونه فيها العقود بين الموكلين والوكلاء فى الخصومات وما ينبغى أن تكون عليه صيغتها الدقيقة، ونسوق من ذلك مثالاً من كتاب الوثائق والسجلات للفقيه ابن العطار المتوفى سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م وهو يجرى على هذه الصورة[١٨] . "وكّل فلان فلاناً عند القاضى فلان قاضى الجماعة بقرطبة على المخاصمة عنه وله وعلى الإقرار عليه والإنكار عنه بوكالة التفويض التامة

التى أقامه فيها مقام نفسه، وقبل فلان توكيله". وإن كانت وكالة جامعة أضاف بعد قوله: "وعليَّ الإقرار عليه والإنكار عنه وطلب حقوقه واستخراجها وتقاضى الأيمان إن وجبت له وقبض حقوقه والبيع عليه والابتياع له والمصالحة عنه لغير خصم". ثم يقول: "شهد على إشهاد الموكِّل فلان والموكَّل عنه فلان على أنفسهما بما ذكر عنهما فى هذا الكتاب مَنْ عرفهما وسمعه منهما، وهما بحال الصحة وجواز الأمر، وذلك فى شهر كذا من سنة كذا".

ومن الطريف أنه كان للوكيل فى الخصومات أن يوكل عنه وكيلاً ثانياً، كما يحدث عندنا اليوم فى نظر القضايا إذ قد يوكل المحامى عنه بعض من يساعده فى مكتبه من شباب المحامين، غير أن ذلك كان مشروطاً فى القضاء الأندلسى بأن يرضى الموكل الأول صاحب الخصومة الأصلى هذا التوكيل الثانى، ولذلك كانت تكتب فيه وثيقة عند ابن العطار على النمط التالى[١٩]: "وكَّل فلان فلاناً على المخاصمة عنه وله وعلى الإقرار عليه والإنكار عنه بوكالة التفويض التامة، أقامه بها مقام نفسه، وجعل إليه توكيل مَنْ رأى توكيله بمثل التوكيل المذكور، وقبل فلان منه توكيله". وتستكمل مع التوكيل صيغة الشهود السالفة. وإن سقط من هذه الوكالة: أن الموكل الأول جعل لوكيله من رأى توكيله عنه لم يكن للموكَّل الثانى أن يخاصم فى القضية. وليس لصاحب الخصومة عزل وكيله إذا كان قد باشر القضية أمام القاضى مراراً إلا أن يظهر منه غش فى الخصومة وميل مع المخاصم.

أما نظام المشاورين من الفقهاء للقضاة فيبدو أنه بدأ قريناً لنظام المحاماة فى الخصومة منذ عهد الحكم الربضى (١٨٠-٢٠٦هـ) ويعدِّدهم لزمنه ابن سعيد فى كتابه المغرب ذاكراً منهم زياد بن عبد الرحمن تلميذ مالك وعيسى بن دينار تلميذ عبد الرحمن بن القاسم فقيه مصر وناشر فتاويه فى الأندلس، ومنهم الفقيه المفتى صعصعة بن سلام الذى أفتى بغرس الأشجار فى صحن المسجد الجامع بقرطبة، ولا تزال به الأشجار إلى اليوم. ويعدِّد ابن حيان فى كتابه المقتبس

المشاورين من الفقهاء لعهد عبد الرحمن بن الحكم (٢٠٦-٢٣٨هـ) ويقول إن يحيى الليثى الفقيه الأعظم تلميذ مالك كان شيخهم وبه انتشر مذهب مالك فى الأندلس إذ كان مكيناً أثيراً عند الأمير عبد الرحمن فكان لا يلى قاض إلا بمشورته ودائماً كان يشير بأحد أصحابه ممن على مذهبه المالكى. وكان إذا أنكر على قاض شيئاً رفع أمره إلى الأمير عبد الرحمن فعزله توّا وطلب إلى يحيى أن يولى قاضياً مكانه. ودائماً كانت إذا أشكلت على قاض خصومة رفع صورتها إلى هؤلاء المشاورين من القضاة يستفتيهم فيها، وكان القضاة يأخذون بفتاويهم أحياناً، وأحياناً أخرى يردُّونها مبدين فيها فتاوى لهم. وكان إذا تكرر ذلك من القاضى ورد فتاوى تلك الهيئة الاستشارية ربما سخطت عليه، فاضطر إلى الاستعفاء على نحو ما حدث للقاضى يحيى بن معمر الألهانى قاضى الجماعة بقرطبة، إذ خالف مراراً شيخى تلك الهيئة يحيى الليثى إمامها وعبد الملك بن حبيب أحد أعلامها، فانقبضا عنه وعُزل فى آخر سنة ٢٠٩. وولى القضاء بعده محمد بن سعيد الإلبيرى بإشارة يحيى الليثى، وكان إذا أرسل فى قضية إلى هيئة الفقهاء الاستشارية وتعددت فيها الفتاوى لم يؤثر لقاض فتوى على فتواه، وظل على ذلك عشر سنوات، ثم عُرضت عليه قضية، فكتب بها إلى تلك الهيئة الاستشارية، واختلفت فيها الفتوى بين يحيى الليثى وغيره من الفقهاء المشاورين، فتوقف فيها عن فتواه وفتاويهم جميعاً. ثم رأى أن يشاور فى قضية مُشكلةٍ ثانية، فقال لرسوله: لن أفكَّ له كتاباً لأنى قد أشرت عليه فى قضية فلان، فلم ينفذ القضاء كما أفتيت. فركب القاضى من حينه إلى يحيى واعتذر له، ووعده أن ينفذ القضاء فى القضية من يومه. فقال له: يا هذا إنى كنت ظننت - إذ خالفنى أصحابى من الفقهاء المشاورين - أنك توقفت مستخيراً الله عزَّ وجلَّ، متحيِّراً فى القضاء، فأما إذ تقضى برضا مخلوق فاطلب استعفاءك، وإلا رفعت إلى الأمير عبد الرحمن فى عزلك، فطلب إعفاءه من القضاء وَنُحّىَ عنه.

وانما أطلت فى عرض نظام هؤلاء المشاورين من الفقهاء بجانب قضاة الأندلس لأدل بوضوح على أنهم كانوا هيئة تشبه – أدق الشبه – هيئة المفوضين عندنا بجانب محاكم مجلس الدولة، ومعروف أننا اقترضنا نظام تلك الهيئة – كما اقترضنا نظام المحاماة – من القضاء الفرنسي، إذ تعرض تلك المحاكم على هيئة المفوضين القضايا المشكلة لدراستها دراسة قانونية متعمقة، حتى إذا أتمت دراسة قضية معروضة عليها كتبت فيها لهيئة المحكمة مذكرة بحكمها الذى تراه فيها مؤيّداً بالمقدمات والبراهين القانونية السليمة، وإما أن تأخذ المحكمة بحكم هيئة المفوضين، وإما أن تتركه إلى حكم مخالف له تراه – من وجهة نظرها القانونى – أكثر دقة وسلامة، بالضبط كما كان شأن قضاة الأندلس إزاء هيئة المشاورين من الفقهاء حين يطلبون إليهم الفتوى فى قضية مشكلة مطروحة أمامهم للحكم فيها حكماً قانونياً قويماً، وتكتب إليهم هذه الهيئة بفتواها، وإما أن يعتمدوها، وإما أن يعدلوا عنها إلى فتوى لهم يؤديهم إليها اجتهادهم مؤمنين بأنها أكثر من فتوى هيئة المشاورين سداداً وإصابة.

المصادر

(١) سورة الفرقان: الآية ٢

(٢) سورة النحل: الآية ٩٠

(٣) سورة النساء: الآية ٥٨

(٤) سورة الطلاق: الآية ٢

(٥) الحديث فى ترجمة معاذ بالطبقات الكبرى لابن سعد، طبعة دار التحرير، ١٢٠\٣ وصحيح البخارى بحاشية السندى ٢٧٣\٤

(٦) الرسالة فى البيان والتبيين للجاحظ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٤٩\٢

(٧) أدب القاضى للماوردى، طبع بغداد، ٤٥\١

(٨) تاريخ قضاة الأندلس للنباهى، طبع دار الكاتب المصرى، صفحة ٢١

(٩) تاريخ قضاة الأندلس، صفحة ٢٥
(١٠) حسن المحاضرة للسيوطى، طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، ١٦١\٢
(١١) نفح الطيب، ٢١٧\١
(١٢) النباهى، صفحة ٤٤
(١٣) ترجمة ابن بشير فى النباهى، صفحة ٤٧، والمغرب لابن سعيد، طبع دار المعارف، ١٤٥\١
(١٤) النباهى فى ترجمة ابن بشير، صفحة ٥١
(١٥) النباهى، صفحة ٤٧، ومشاورى القضاة فى عهد الحكم بالمغرب، ١٤٦\١
(١٦) سورة التوبة: الآية ١٠٩
(١٧) سورة الزخرف: الآيات ٣٣-٣٥
(١٨) الوثائق والسجلات لابن العطار، طبع مدريد، صفحة ٤٩٨
(١٩) المغرب ٤٤\١

قصة حَيّ بن يقظان لابن طفيل
وأصولها الإسلامية

ابن طفيل هو أبو بكر محمد بن عبد الملك - وقيل ابن عبد الله - القيسى، فهو من أصل عربى، ولد سنة ٥٠٦ للهجرة فى بُرْشانة من أعمال المرية، وقيل: بل فى وادى آش من أعمال غرناطة، وقيل: بل فى تاجلة من أعمال جَيَّان. وليس بين أيدينا ما يوضح نشأته، ولا بد أنه نشأ - مثل أترابه فى الأندلس - يختلف إلى الكتّاب ثم إلى حلقات الشيوخ فى المساجد يَنْهل منها، وبدا فيه ميلٌ مبكر إلى علوم الأوائل وما يتصل بها من الفلسفة، ويُظَنُّ أنه تتلمذ لابن باجة أكبر فيلسوف أندلسى فى عصره، وينكر ذلك بعض من ترجموا له، وهو إن لم يكن تتلمذ له، فقد أكبَّ على كتبه يقرؤها ويستوعبها بدقة. ونراه فى غرناطة طبيبا وكاتبا لعاملها ثم لعامل سَبْتة وطَنْجة، ويعلو شأنه حين يصبح طبيباً لأبى يعقوب يوسف خليفة الموحدين (٥٥٨-٥٨٠هـ) وقد تبع أستاذه ابن باجة يشرح بعض كتب أرسطو ويؤلّف بعض كتب فى الفلسفة، كما يؤلف قصة «حَيّ بن يَقْظان» ويظل خليفة الموحدين يعقوب بن يوسف حفيًّا به إلى وفاته بمراكش سنة ٥٨١.

وقصة حَيّ بن يقظان قصة فلسفية صوفية تُثْبت الاتفاقَ التامَّ بين العقل والشريعة أو الفلسفة والدين، وهو يستهلها بأن السلف الصالح ذكروا أن جزيرة من جزائر الهند تحت خَطّ الاستواء يتولّد بها الإنسان من غير أم ولا أبٍ لاعتدال هوائها وإشراق النور الأعلى عليها، وفى تلك الجزيرة تولّد طفل من طينةٍ تخمّرت على مرِّ السنين فى ظروف طبيعية مُوَآتية، وأنكر ذلك قوم لتولده

بدون أم ولا أب، وقالوا إنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة ملكُها شديد الأنفة والغيرة وكانت له أخت ذات جمال باهر فمنعها من الزواج، وكان له قريب يسمى "يقظان" تزوجها سرا وحملت منه، ولما وضعت طفلها خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها فوضعته فى تابوت أحكمت إغلاقه وقذفت به فى اليَمّ فحملته الأمواج إلى أجَمة، فى جزيرة، ملتفة الشجر مستورة عن المطر محجوبة عن الشمس، وأخذت مسامير التابوت تسقط وتضطرب بعض ألواحه. واشتد الجوع بالطفل، وأخذ يبكى ويصرخ فوقع صوته فى أذن ظبية فقدت طَلاها أو ابنها وكان قد خرج من كِناسه (مأواه) فاختطفه عُقاب، فلما سمعت الظبية الصوت ظنّتْه ولدها، فتتبعت الصوت تتخيله لطَلاها حتى وصلت إلى التابوت، فأخذت تبحث عنه بأظلافها حتى وجدت هذا الوليد، فحنّت له وعطفت عليه، وألقمته حَلَمتها، وأرْوَته لبنها شراباً حلواً وتبنّتْه وسارت له كأمّه تتعهّده وتغذّيه بلبنها وتكفله إلى أن تمّ له حولان وتدرَّج فى المشى ونبتت له أسنانه، وكان يتبعها، وهى ترفق به وتحمله إلى مواضع بها شجر مثمر وتطعمه ما سقط من ثمرها الحلو الناضج، ومتى ظمئ أوردتْه ماء، ومتى تعرَّض للشمس ظلّلته، ومتى تعرَّض للبرد أَدْفأته. وأخذ يَغْدو ويروح مع الظبية حتى ألفه سِربٌ من الظباء، وأخذ يحكى صوتها، ثم أخذ يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وسائر الحيوان، وكان يراها جميعا كاسية بالأوبار والشعر والرِّيش ولها أسلحة معدَّة لمن ينازعها مثل القرون والأنياب والحوافر والمخالب، بينما هو عارٍ وليس له سلاح يدافع به عن نفسه، ولاحظ أن سَوْءات الحيوانات تستتر، بينما سوءتاه مكشوفتان فكان ذلك يسوءه، وأخذ يسترهما بأوراق شجر عريضة، واهتدى لاتخاذ عصىٍّ من الشجر يدافع بها عن نفسه. وصادف فى بعض الأيام نَسْراً ميتاً، فقطع جناحيه وذنبه، وفتح ريشه وسوّاه وسلخ عنه سائر جلده وفصّله على قطعتين، ربط إحداهما على سُرّته وما تحتها، والأخرى على ظهره، وعلّق الذنب من خلفه والجناحين على عَضُدْه فأكسبه ذلك هيبة فى نفوس

الوحوش.

وكان حَيٌّ قد ترعرع وأربى على سبع سنوات، فصار لا يدنو من حيوان ولا ظبية إلا أمَّه فإنه لم يفارقها إلى أن أسنّت وضعفت، فكان يرافقها إلى المراعى الخصبة ويجنى لها الثمار الحلوة ويطعمها إلى أن أدركها الموت، ورأى جميع حركاتها وأفعالها تتعطل، فتعجب، وناداها فلم تجبه، وأخذ يفكر فيما حدث لها من الموت، وفحصها عضوا عضوا فلم ير فى أعضائها آفة، ففكّر أن تكون الآفة فى باطن جسدها وأن يكون العضو الذى حدثت فيه بموضع متوسط من الجسم، حتى يرفد سائر الأعضاء بالقوة والحياة، وإذا مات ماتت جميع الأعضاء. واتخذ من كسور الأحجار الصَّلْدة أشباه السكاكين وشَقَّ صدرها، وظل يفتش فيه حتى اهتدى إلى القلب، ورآه مغطًّى بغشاء فى غاية القوة مربوطا بعلائق متينة، والرّئة مطيفة به لحمايته، ورأى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم ما جعله يعتقد أنه سبب الحياة والموت، ورأى الدم تجمَّد فيه وفقدت تجاويفه حرارتها فأدرك أنه بارتحال الحرارة من القلب ارتحلت الحياة، وظن أنه عرف سِرَّ الموت، ورأى غرابين ظلا يقتتلان حتى صرع أحدهما صاحبه ميتا، فحفر القاتل حفرة وَارَى فيها ذلك الميت، فقلّده وحفر حفرة، وألقى فيها جسد أمه وحَثا عليها التراب.

وبقى حَيٌّ فترة طويلة من الزمان يتصفّح أنواع الحيوان والنبات ويطوف بأنحاء الجزيرة وساحلها يبحث عن شبيه له، فلا يجد أحداً يشبهه بينما يجد لكل واحد من أشخاص الظباء والحيوانات أشباها كثيرة. وذات يوم شَبَّتْ نار فى أَجَمة قَصَب، فهاله ما لها من الضوء الثّاقب وأنها لا تمس شيئا إلاّ أتت عليه، وحاول أن يقبض على شئ منها فأحرقت يده، وتأتّى له أن يأخذ منها قبساً حمله إلى جُحْره أو كهفه الذى كان يأوى إليه، وما زال يمدُّ نار هذا القبس بالحشائش والحطب الجزل ويتعهدها ليلاً ونهاراً استحساناً لها وتعجباً منها. وكان يزداد

أُنْسه بها ليلاً، لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء فعظم ولوعه بها، وكان يرى لهيبها يتجه دائما إلى السماء فظن أنها من الجواهر السماوية، وألقى بها ذات مرة شيئاً من السمك فأنضجته وسطعت رائحته فتحركت شهوته إليه وأكل منه فاستطابه، واعتاد بذلك أكل اللحم وأخذ يُعْمل الحيلة في صيد البحر والبر. ونوَّع الأداة التي يصيد بها في كل منهما فللبر أداته وللبحر أداته. واستطاع أن يتخذ لنفسه من الشوك والقصب أسلحة يَذُود بها عن نفسه ضد الحيوانات. ورأى أن يحافظ على ما يفضل من غذائه فاتخذ مخزنا وحصَّنه بقصب مشدود بعضه إلى بعض حتى لا يصل إليه شئ من الحيوانات عند مغيبه، وتألَّف جوارحَ الطير ليستعين بها في الصيد واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها، واتخذ من قرون البقر الوحشية شبه الأسنَّة وركَّبها في القصب القوى وفي عِصيِّ الزَّان حتى غدت شبه الرماح واتخذ لنفسه تُرْسًا من جلود مضاعفة، وتألف بعض الخيل والحمر الوحشية حتى تأتَّى له ركوبُها والعَدْوُ السريعُ عليها، وعمل لها من الحبال والجلود أمثال الشكائمْ والسروج.

وكان حَيٌّ حينئذ قد بلغ الحادية والعشرين من عمره فأخذ يتأمل في جميع الأجسام التي في العالم، فرآها تتنوع بين حيوانات ونباتات وجمادات وتراب وماء وبخار ودخان، ولاحظ أن هنا صفات مشتركة في كل نوع على حدة وأخرى مشتركة في الجنس كله، سواء في الحيوانات أو النباتات أو الجمادات، ولاحظ أن جنس الحيوان يتميز بالحركة، وأن جنس النبات لا يتحرك ولكنه يَنْمو، وأن جنس الجماد لا يتحرك ولا ينمو، وأن الأجسام جميعا إما حارة وإما باردة، وأنها لا تخلو من حركة، إما إلى أعلى كاللهيب والدخان والهواء، وإما إلى أسفل كالماء وأجزاء الأرض، وفكّر هل الحركة صفة ذاتية للجسم أو هي لمعنى خارج عنه، ورجَّح الرأى الثاني. وهداه ذلك إلى التفكير في الروح، لأن كل جسم مركب من معنى الجسمية ومن شئ آخر زائد عليها، وهو أول ما لاح له

من العالم الروحانى، إذ هذا الشئ الزائد إنما هو صور لا تُدْرَكُ بالحس وإنما تدرك بضرب من النظر العقلى، وأدّاه ذلك إلى الاعتقاد بأن الروح الحيوانى الذى مَسْكنه القلب لابد له من معنى زائد على جسميَّته وهو ما يعبّر عنه النظَّار باسم النفس الحيوانية، ومن هنا ازْدَرَى معنى الجسمية واطّرحه وتعلّق فكره بالمعنى الزائد الروحى الذى يميز نوعا جسميا من نوع. وفكَّر فى الأجسام المادية، فرأى لها ثلاث صفات مشتركة، هى الطول والعرض والعمق، وأخذ يتأمَّل فى معانيها وفى المعانى الزائدة عن الجسمية، واهتدى إلى قانون السببية، فالحرارة فى الجسم مسبّبة عن شئ وكذلك البرودة، وبالمثل صعود بعض الأجسام إلى أعلى لابد له من سبب وهبوطها إلى أسفل لابد له من سبب، وبعبارة أخرى لابد له من فاعل يحدثه، وما زال يلاحظ الأفعال الصادرة عن الأجسام، واقتنع بأنها ليست فى الحقيقة لها، إنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها، ويشير ابن طفيل تأكيدا لهذه الفكرة التى ارتسمت فى ذهن حى إلى الحديث النبوى المشهور عند المتصوفة فيما يحكى الرسول عن الذات العلية: "يقول الله تعالى: لا يزال عبدى يتقرّب إلىّ بالنوافل حتى أحبَّه، فإذا أحببته كنت سَمْعَه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به". كما يشير إلى ما جاء فى محكم التّنْزِيل من قوله تعالى عن غزوة بدر: ﴿فلَمْ تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميتَ إذ رميتَ ولكنَّ الله رمى﴾. وبذلك اهتدى إلى فكرة الخالق. ولم يكن فارقَ عالم الحس، فأخذ يطلبه فى المحسوسات، فتصفح جميع الأجسام فرآها تتكون تارة وتفسد تارة أخرى ورآها جميعا لا تبرأ من الحدوث والحاجة إلى فاعل لها، فأبعدها عن فكره واتجه به إلى الأجسام السماوية، وكان قد أكمل ثمانية وعشرين عاما من عمره.

وفطن حَىٌّ إلى أن الأجرام السماوية أجسام إذ لها طول وعرض وعمق كما فطن إلى أن الجرم السماوى لذلك متناه، ونظر إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب ثم تعود إلى ذلك ففطن إلى أنها هى والفلك جميعا على شكل كُرَيات وتبين له قدر كبير من

علم الهيئة، واهتدى إلى أن الفلك بجملته وما يحتوى عليه كشيء واحد متصل بعضه ببعض، وأن كل ما يراه فى الأرض من تراب وماء وهواء ونبات وحيوان داخلٌ فيه، وأن الكواكب النَّيرة بمنزلة حواسّه وضروبَ أفلاكه بمنزلة أعضائه، وأن كل ما فى الأرض وما عليها خاضع لقانون الكون والفساد. ولما تبيَّن له أن الفلك أو الكون كله كشخص واحد أخذ يفكر فى العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم أو هو أمر كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم، وانبهم عليه الأمر ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر من قدم العالم أو حدوثه، غير أنه ظل مقتنعا بأن جميع الموجودات به فى حاجة إلى فاعل، وهو لا يُدْرَكُ بالحواس لأنه لو أُدْرِك بها لكان جسما وكان من جملة العالم وكان حادثا واحتاج إلى محدِث، وهو بذلك منزه عن الجسمية وكل ما يتبعها من الأوصاف، ولا ريب أنه قادر على خلق العالم وعالِمٌ به، ويستشهد ابن طفيل بقوله تعالى: ﴿ألا يَعْلَمُ من خَلَقَ وهو اللطيفُ الخبيرُ﴾. وأخذ يتبيَّن لحى فى وضوح افتقارُ جميع الموجودات فى وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها، وهى معلولة له سواء كانت محدثةَ الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم، فإنها فى كلتا الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل متعلقةُ الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة (يشير إلى من يقولون بقدم العالم)، ويقول إنه إن لم يتأخر عن الفاعل له بالزمان فهو متأخر عنه بالذات، ويشعر حَىّ بوضوح أن العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ويستشهد ابن طفيل بقوله تعالى: ﴿إنما أَمْرُهُ إذا أراد شيئا أن يقول له كُنْ فيكون﴾. ومضى حَىّ يتصفح الموجودات على سبيل الاعتبار، وتبيَّن له فى أصغرها كما فى أكبرها من الحكمة ما لا يصدر إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال، واستشهد ابن طفيل بقوله عز شأنه: ﴿لا يَعْزُبُ عنه مثقالُ ذَرَّة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغرُ من ذلك ولا أكبرُ﴾. وتأمل

حيٌّ في جميع أصناف الحيوان واستخدامِه لأعضائه في جميع منافعه وكيف هداه الفاعل إلى ذلك، ويستشهد ابن طفيل بقول الله تعالى إنه: ﴿أَعْطَى كل شيء خَلْقَه ثم هَدَى﴾ فهو الذى أعطى كل عضو فى الحيوان ما نِيطَ به من المنافع المطابقة لاحتياجاته مما يدل على قدرته. وما زال يتتبع كل صفات الكمال فى الموجودات ويراها صادرة عن الفاعل المختار، ويتتبع بالمثل كل صفات النقص ويراه بريئاً منها منزّها عنها، فهو الوجود وهو الكمال وهو الحُسْن وهو القدرة وهو العلم ويستشهد ابن طفيل بآية التنزيل: ﴿كلُّ شيء هالكٌ إلا وَجْهه﴾.

وبلغ حيّ خمسة وثلاثين عاما من عمره ورسخ فى قلبه من أمر هذا الفاعل ما شغله عن الفكر فى كل شيء إلا فيه، وصار لا يتصفح شيئا من الموجودات إلا ويرى فيه أثر الصنعة فينتقل بفكره فورا إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه، وانصرف تماما عن العالم الأدنى المحسوس إلى العالم الأرفع المعقول. وتساءل من أين جاءته هذه المعرفة هل جاءته من حواسه؟ وتصفح حواسه جميعها فرآها لا تدرك إلا الأجسام، والفاعل المختار منزه عن الجسمية، وإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم، ففَطِن إلى ما بداخله من النفس التى تدركه، لأنها قبس منه، وأدرك أنها مثله لا يلحقها فساد ولا فناء إذا طَرَحت البدن وتخلَّت عنه، وأنه لذلك يشتاقُ إلى التعرف بهذا الفاعل الموجود الواجب الوجود، ويقول ابن طفيل إن من لا يتعرَّف عليه ويُعْرِض عنه فى دنياه ويتّبع هواه حتى توافيه المنية فقد حُرِم من مشاهدته وفى داخله الشوق إلى معرفته فيبقى فى عذاب طويل وآلام سَرْمديّة، أما من تعرَّف عليه والتزم الفكر فى جلاله وحسنه وبهائه على حال من الإقبال والمشاهدة فإنه يظل فى لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته للموجود واجب الوجود. وأخذ حَيٌّ يفكر كيف يتأتّى له دوام المشاهدة، وهو قد يعرض له عارض مثل جوع أو عطش أو قضاءِ حاجةٍ فيزول عما كان فيه من المشاهدة، ويتعذر عليه الرجوع إليها إلا بعد جهد جهيد. ولما تصفح أحوال الحيوان ولم ير فيها ما يُظَنُّ أنه شعر

بالموجود واجب الوجود مثله علم أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية النورانية، وأنه بذلك يباين سائر أنواع الحيوان، مما جعله يفطن إلى أنه خُلِق لغاية وأمر عظيم وأنه يتكوَّن من جزءين أَخَسُّهما الجزء الجسماني الخاضع لقانون الكون والفساد وأشرفهما الجزء الذى عَرَف به الموجودَ واجب الوجود، وهو لا يُدْرَك بشيء من الحواس ولا يشبه الأجرام أو الأجسام السماوية المتمتّعة بمشاهدة واجب الوجود، وهي مشاهدة يخالطها شَوْب، ومن أجل ذلك حاول أن يحصل على المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض في مشاهدة الموجود واجب الوجود بحيث تغيب عنه ذات نفسه وتفنى وتنمحي ولا يبقى إلا ذاتُ الواحِد الحقّ واجب الوجود جلَّ شأنه. وحتى لا يعوقه عائق عن هذه الحالة رأى أن لا يُسْرِف في غذائه وأن يكتفي فيه بما يسدُّ رمقه دفعاً للفساد عن ذاته، ووَقَر في نفسه أن الأجسام السماوية تُشِعّ الخير على العالم، فتشبَّه بها في دفع الأذى عن النبات والحيوان ما أمكنه. ثم أخذ يلازم الفكر في الموجود واجب الوجود محاولاً بكل طاقته أن لا يفكر في شيء سواه، واستعان على ذلك بالاستدارة على نفسه، وكلما استدار فيها غابت عنه جميع المحسوسات وتخلّص لمشاهدة الموجود واجب الوجود. وكانت القوى الجسمانية تعاوده فتُفْسد عليه حاله، وظل على ذلك مدة يجاهد القوى الجسمانية، وكان قد تبين له أثناء نظره العلمي أن صفات الموجود واجب الوجود على ضربين: صفات إيجاب وثبوت مثل العلم والقدرة والحكمة وهي ترجع إلى حقيقة ذاته فعلمه بذاته هو ذاته. ويقابل هذه الصفات صفات سلبٍ ونفيْ مثل تنزُّهِ واجبِ الوجود عن الجسمانية وكلّ صفات الأجسام. ورأى حي أن يتشبّه بواجب الوجود في صفات الإيجاب بحيث يحاول العلم بذاته دون أن يشرك به شَوْباً من صفات الأجسام، كما رأى أن يتشبه به في صفات السلب بحيث يطرح عن ذاته كل أوصاف الجسمية، وأخذ يروضُ نفسه على ذلك بحيث كانت تمرُّ عليه عدة أيام لا يتغذى ولا يتحرك.

وما زال حَيٌّ يطلب الفناء عن نفسه والخلوص لمشاهدة الحق حتى تأتّى له ذلك فى التاسعة والأربعين من عمره بعد مجاهدات شديدة، فغابت عن فكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجُسْمانية وغابت ذاته فى جملة الذوات وتلاشى الكل وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق واجب الوجود كما جاء فى الآية القرآنية: ﴿لمن الملكُ اليومَ لله الواحد القهار﴾. واستغرق فى حالته تلك (المعروفة لكبار المتصوفة) وشاهد ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعتْ ولا خطر على قلب بشر. يقول ابن طفيل: "فلا تعلّقْ قلبك بوصف أمرٍ لم يَخْطِرْ على قلب بشر إذ ليس من عالمك"، ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق لوناً مثل السواد فيقول عنه إنه حلو أو حامض، ومع ذلك لا نخليك من إشارات نومئ بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام، فإن حيًّا لما فنى عن ذاته ولم ير فى الوجود إلا الواحدَ الحيَّ القيوم فى حال شبيهة بالسكر المعروف عند المتصوفة خطر بباله أن حقيقة ذاته هى ذات الحق وأن ليس فى العالم إلا ذاتُ الحق، وأن كل ما فى العالم منه بمنزلة الأجسام الكثيفة من نور الشمس فهى لا تُرَى إلا فيه، وإن زالت عنه زال نورها وبقى نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضورها ولم يزد عند مغيبها. وكان قد بان له أن ذات الحق لا تتكثر بوجه من الوجوه فعلمه بذاته هو نفس ذاته، كما يقول المعتزلة ، فلزم عنده من ذلك أن من حصل عنده العلم بذاته حصلت عنده الذات وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة، بحيث لا يعبّر عنها بصيغة الجمع لأنها بريئة عن الكثرة ولا بصيغة الإفراد لأنها بريئة عن الاتحاد، إنما هو الفناء التام والاستغراق المحض الذى ينفصل فيه عن جسمانه البشرى انفصالاً تاماً (وابن طفيل بذلك يصل بين حيّ وبين من يقول من الصوفية مثل ابن الفارض بالفناء والانمحاء فى الذات العلية). ويقول ابن طفيل إن حيًّا فى حال أو فى مقام استغراقه وفنائه شاهَدَ الفلك الأعلى البرئ عن المادة كما شاهد فلك الكواكب الثابتة الذى يليه وبراءته عن المادة أيضاً، ورأى ذواتاً

في رتبة ذاته ولها حُسْنٌ وبهاءٌ لا يعقله إلا الواصلون العارفون، ورأى ذواتاً أخرى مثل ذاته مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة غطّاها دنس قد أحاط بها سرادق العذاب وأحرقتها نار الحجاب، وتنبه من تلك الحالة فزلّتْ قدمه عن ذلك المقام وعادت إليه حواسُّه ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الإلهى.

ويكرر ابن طفيل أن الذوات الإلهية والأرواح الربانية متعلقة بذات الواحد الحق واجب الوجود وهو يعطيها الدوام ويمدّها بالبقاء والخلود، ولا حاجة لها بالأجسام إذ الأجسام هى التى تحتاجها، أما هى فغنية عنها غنى تاماً، وابن طفيل يشير بذلك إلى أن المعاد سيكون معاداً روحياً ويقول إن العالم المحسوس تابع للعالم الإلهى كظِلّه، ولذلك يستحيل فرض عدمه، وإنما فساده أن يتبدل، ويستشهد على ذلك بما نطق به القرآن الكريم مراراً فى تصوير يوم القيامة وما يحدث فيه من تكوير الشمس وتفجير البحار كما قال تعالى: ﴿إذا الشمْسُ كُوِّرَتْ.. وإذا البحارُ سُجِّرتْ﴾ ومن تسيير الجبال كما قال ﴿وإذا الجبال سُيِّرت﴾ وقال ﴿وتكون الجبال كالعهن المنفوش﴾ أى الصوف المندوف. ويكمل ابن طفيل استشهاده على أن فساد العالم الحسى إنما هو بتغير صورته بقوله جلَّ شأنه ﴿يوم تُبدّلُ الأرضُ غير الأرض والسمواتُ﴾ فى وصفه ليوم القيامة. ولما عاد حى إلى العالم المحسوس اشتد شوقه إلى العالم الإلهى، فكان يصل إليه بجهد يسير، وحُبِّب إليه المقام فيه، فكان لا ينثنى عنه إلا لضرورة بدنه، وظل على ذلك حتى بلغ خمسين عاماً من عمره.

وكان بالقرب من جزيرة حى جزيرة وصلت إليها ملّة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء (يريد الملة الإسلامية)، وما زالت تلك الملة تقوى فيها وتنتشر، حتى نهض بها مَلِكٌ وحمل الناس على التزامها. وكان بتلك الجزيرة فتيان هما أُبْسال وسَلامان اعتنقا تلك الملة والتزما بشعائرها وأعمالها وفق ما جاء فى شريعتها من صفة الله وملائكته وصفات المعاد والثواب والعقاب. وكان أبسال أشد غَوْصاً على الباطن والمعانى الروحية وينزع إلى التأويل، وأما سلامان

فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر وأبعد عن التأويل. وكان فـي تلـك الشـريعة أقـوال تحمل على الانفراد والعزلة وأخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة، فشُغِف أبسال بطلب العزلة وشغف سلامان بملازمة الجماعة، مما كان سبباً في افتراقهما، وسمع أبسال بخصب الجزيرة المهجورة التي يعيش فيها حي بن يقظـان، فـرأى أن يرحل إليها ويعتزل الناس فيها بقية عمره، وجمع أمواله، واستأجر ببعضها مَرْكبـاً يحمله إلى تلك الجزيرة وفرّق باقيها على المساكين. ونزل أبسال الجزيرة وظل فيها يعبد الله ويعظمه ويقدّسه، وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمار تلـك الجزيـرة وصيدها ما يسدُّ به رمقه، وفي أثنـاء ذلـك كـان حـيّ مسـتغرقاً فـي مقاماتـه ولا يبرح غاره أو كهفه إلا مرة في الأسبوع لتناول شيء من الغذاء، ولذلـك لم يعثر عليه أبسال لأول وهلة، وظلا على تلك الحال مدة إلى أن خـرج حـي ذات يـوم لالتماس غذائه فالتقى بأبسال، وظن أبسال أنه من العُبَّاد المنقطعين للنسك نـزل الجزيرة لطلب العزلة مثله، وأما حي فلم يدرِ ما هو لأنه لم يكـن قـد رأى إنسـاناً قبله، وولّى أُبسال هارباً منه خشـية أن يشـغله عـن نُسكه، وشـرع فـي الصـلاة والقراءة والبكاء والتضرع والتواجد.

وجعل حَيٌّ يقترب منه وهو لا يشعر به حتـى دنـا منـه واسـتمع إلى قراءتـه وتسبيحه وبكائه، فلم يشك في أنه من الذوات العارفة بواجـب الوجـود، فـزاد في الدنو منه حتى أحسَّ به أبسال فمضى على وجهه، ولحق به حيّ، فنظـر إليـه أبسال فرآه مكتسياً بجلود الحيوانات ذوات الأوبار وقد طال شـعره فـي أمـاكن كثيرة من جسده، ففزع منه، وكان على علم بكثير مـن اللغـات فجعـل يكلمـه بكل لغة وحيٌّ لا يفهم، واستراح إليه حيّ، فـرأى أن يقيـم معـه فـي عـالم الحـس حتى يتعلم، ورأى أبسال أن يعلمه الكلام والعلم والدين زُلْفَى عند ربـه، وأخـذ يعلمه الألفاظ بالإشارة إلى أعيان الموجودات والنطق بأسمائها ويكرر ذلـك عليـه ويحمله على النطق فينطق بها مقترنة بالإشارة حتى علّمه الأسمـاء كلهـا، وتـدرّج به قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة، وجعل أبسال يسـأله عـن شأنه وكيـف

وصل إلى تلك الجزيرة، فأعلمه أنه لا يعرف شيئاً عن مبدأ أمره ولا أباً ولا أماً سوى الظبية التي رَبَّته، ووصف له شأنه جميعه وكيف ترقّى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول إلى ربه.

ولما سمع أبسال منه وصف حياته وجهادَه في مفارقة عالم المحسوس وعرفانه بذات الحق وما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين تطابَقَ عنده ما وصل إليه حيّ بما جاء في الشريعة، أو بعبارة أخرى تطابقَ المعقول بالمنقول، فأضفى على حيّ غيرَ قليل من التعظيم إذ تيقّن أنه من أولياء الله الصالحين الذين ﴿لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ والتزم خدمته. وجعل حيّ يسأله عن شأنه وشأن جزيرته وحال سكانها بعد وصول الملّة إليهم، ووصف له أبسال جميع ما ورد في الشريعة المحمدية من وصف العالم الإلهي وما يتصل به من الجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط، فلم ير حَيٌّ في ذلك كله شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم، فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به مُحقٌ في وصفه صادق في قوله، رسول من عند ربه، فصدَّقه وآمن به وبرسالته، وسأله عما جاء به من الفرائض فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك من الأعمال الظاهرة فالتزمها وأخذ نفسه بأدائها امتثالاً لما صح عنده من صدق قائله، غير أنه بقي في نفسه أمران أولهما: لِمَ ضرب الرسول للناس الأمثال ولم يُكاشفهم بحقيقة العالم الإلهي، مما جعلهم يقعون في أمر عظيم من التجسيم، كما جعلهم يعتقدون أشياء في ذات الحق هو منزّه عنها وأشياء أخرى في أمر الثواب والعقاب. وثاني الأمرين إباحته اقتناء الأموال والتوسع في المأكل، مما يجعل الناس يعرضون عن الحق ويشتغلون بالباطل، وفي رأيه أن الإنسان في مأكله لا يحتاج إلا إلى ما يسدُّ به رمقه، ولو أن الناس أعرضوا عن بواطل دنياهم وأقبلوا على واجب الوجود الحق لاستغنوا عن هذا كله.

وطمع أن تكون نجاةُ سكان جزيرة أبسال على يديه، وحدَّثه بما في نفسه فوافقه، وكانت سفينةٌ قد ضلّت وحملتها الرياح إلى ساحل الجزيرة فسألا من

فيها أن يحملوهما إلى الجزيرة المذكورة، ونزلا بها، ودخلا مدينتها، وكان يحكمها سلامان التقىّ الذى مر بنا أنه كان يرى ملازمة الجماعة. وأخذ حيّ يحاول أن يرقى بأهل الجزيرة عن العالم الظاهر إلى العالم الإلهى سرًّا وجهاراً، فلا يزيدهم كلامه إلا نبوًّا ونفاراً، فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه، إذ رآهم يتهالكون على الدنيا، ولا تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الطيبة، ويتمثل بقوله تعالى ﴿رانَ على قلوبهم ما كانوا يَكْسِبون﴾ وقوله ﴿خَتم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غِشاوة﴾. وييأس حيٌّ من مخاطبة أهل تلك الجزيرة عن طريق التذوق الروحى، ويرى أن شرائع الرسل هى التى تلائمهم وتستقيم بها حياتهم ومعاشهم. ويعتذر لسلامان عما كلّم به سكان الجزيرة ويوصيهم بالتزام حدود الشريعة والإعراض عن الأهواء والبدع ففى ذلك مَنْجاتهم. وحسبهم ذلك إذ لا يستطيعون اللحاق بدرجة السعداء الذين يستغرقهم الفناء فى واجب الوجود وما يغمرهم به من فرح باتصال مشاهدته. وودّع حَيٌّ وأبسال سكان الجزيرة، ويَسَّر الله لهما العبور إلى جزيرتهما، فعادا إليها، وظلا يعبدان الله بها حتى أتاهما اليقين.

وتُرجمت هذه القصة الفريدة إلى العبرية ترجمها موسى الأرجونى سنة ١٣٤١ للميلاد وترجمت مراراً إلى اللاتينية واللغات الأوربية الحديثة، ومن أقدم ترجمات الغربيين لها إلى اللاتينية ترجمة بوكوك فى أكسفورد سنة ١٦٧١، وفى العام التالى ترجمت إلى الهولندية، وترجمها أوكلى إلى الإنجليزية سنة ١٧٠٨ وعلى ضوء ترجمته كتب دانييل ديفو قصة «روبنسن كروزو» سنة ١٧١٩. وترجمها إلى الألمانية بريتوس سنة ١٧٢٦، وأعاد ترجمتها إلى تلك اللغة إيجهورن سنة ١٧٨٢، وترجمها فى سنة ١٩٠٠ بونس بويجس إلى الإسبانية وليون جوتييه إلى الفرنسية، وترجمها بتروف إلى الروسية سنة ١٩٢٠، وترجمها بالنثيا إلى الإسبانية سنة ١٩٣٤، وأعاد جوتييه ترجمتها إلى الفرنسية سنة ١٩٣٦، كما أعاد بالنثيا ترجمتها إلى الإسبانية سنة ١٩٤٨.

ونُشرت فى سنة ١٦٥١ قصة الكريتيكون لجراسيان اليسوعى الأرجونى، ولاحظ مننذز بيلايو تشابهاً بين جزئها الأول والجزء الأول من قصة حيّ بن يقظان لابن طفيل، إذ تستهل بنجاة كريتيليو من الغرق وتقذف به الأمواج إلى شاطئ جزيرة يلتقى فيها بفتى يسكن فى مغارة ولا يعرف له أباً ولا أماً ولا كيف نشأ ولا كيف يتخاطب مع الناس، ويعلمه كريتيليو لغته، ويرحل به إلى إسبانيا ثم إلى فرنسا ثم إلى إيطاليا فجزيرة الخلود، وواضح أن قصة الكريتيكون إنما تلتقى بقصة ابن طفيل فى صفحاتها الأولى ثم تنقطع صلتها بها انقطاعاً تاماً.

وعثر غرسيه غوميس على قصة فى مخطوط موريسكى بمكتبة الإسكوريال يرجع إلى القرن السادس عشر الميلادى بعنوان «قصة الصنم والملك وابنته» وهى تحكى أن بنت الملك عُزلت عن الناس فى محبس خوفاً عليها من طالع سيئ فاتصل بها ابن وزير، فحملت منه، وخوفاً على وليدها وضعته فى صندوق من الخشب، وألقت به فى اليمّ فحملته الأمواج إلى جزيرة مهجورة، فتبنّته غزالة ونما فى رعايتها، وكان الملك قد غضب على وزيره فنفاه إلى تلك الجزيرة والتقى بابنه وهو لا يعرفه، وعجب من أمره وأخذ يعلمه. وتمر بهما مركب فتنقلهما إلى الجزيرة المأهولة. وبدلاً من أن يقول غرسيه غوميس إن حكاية الصنم والملك وابنته التى دُوّنت فى مخطوط موريسكى بعد خروج العرب من الأندلس استضاءت بقصة حى بن يقظان التى تسبقها بثلاثة قرون أو تزيد، كما يقضى بذلك المنطق، زعم أن القصة الموريسكية وقصة حيّ بن يقظان لابن طفيل جميعاً استمدتا من أصل كان شائعاً بين العرب أجداد الموريسكيين. كل ذلك لينزع من ابن طفيل عبقريته فى قصته الرائعة دون أى دليل على وجود هذا الأصل العربى الذى ألهم ابن طفيل قصته، كما أُلْهَم مِن بعده صاحب القصة الموريسكية قصته، وأيضاً كان ينبغى أن يعترف بأن القصة الموريسكية استلهمت ظاهراً من قصة ابن طفيل دون أن تستلهم مضمون قصته الفلسفى وبيان أطوار الحياة التى عاشها حيّ بن يقظان، وكيف كان فى طوره الأول يشبه الحيوان فى حياته

وطبيعته، وكيف تنبه فى نهاية هذا الطور إلى ستر سَوْءَتِه واستخدام العصا للدفاع عن نفسه، ورأى فى بدء طوره الثانى أمَّه الظبية تموت فشرَّحها باحثاً عن معرفة السبب فى وفاتها، واكتشف أن القلب كان مصدر حياتها كما اكتشف وظائف أعضاء الجسد وما يحرّكه، وفى الطور الثالث اكتشف النار وعرف طرق استخدامها واستنبط وجود الروح أو النفس فى الجسم، وفى الطور الرابع هداه اتفاقُ الأشياء فى المادة واختلافها فى الصور إلى التعرف بوضوح على عالم الكون والفساد. ويبلغ حينئذ الثامنة والعشرين، ويتجه فى طوره الخامس إلى السماء والفضاء، ويأخذ فى رصد الكواكب والأفلاك، ويَمْثُلُ له العالم بقدمه وحدوثه. وفى الخامسة والثلاثين يبدأ حيّ طوره السادس، وفيه يهتدى إلى أنه لابد للكون والكائنات من موجد لها منزَّه عن المحسوسات، كما يهتدى إلى أنه لم يدرك هذا الموجد للكون بالحس، وإنما بشئ فيه غير الحس هو النفس التى تختلف عن الجسد فى مصيرها والتى تتوق إلى مشاهدة واجب الوجود، وهى لا تموت بموت الجسد، إذ هى خالدة.

وحَيٌّ فى هذه الأطوار الستة ينتهى إلى أعلى ذروة فى الفلسفة بادئاً من الطور الحيوانى، ومستمراً فى أطواره الخمسة التالية باحثاً عن حقائق الأشياء، وما يزال يبحث عنها حتى يصبح فيلسوفا كاملا دون أى عون فى معارفه، وتكوُّن عقله وعمقُ بصره ونفاذُه يأتيه من خارج ذاته. حتى إذا استوفى به ابن طفيل كل هذه الأطوار عَبَر به إلى الطور السابع، وفيه يشعر حيّ أن سعادة النفس إنما تكون بمشاهدة واجب الوجود والاستغراق فيه على نحو ما يستغرق المتصوفة، حتى لا يرى فى الكون ولا يسمع سواه، إذ يفنى فيه وينمحى، وما زال – كما يقول ابن طفيل – يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق (واجب الوجود) حتى تأتّى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوة الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد التى هى الذوات العارفة بالموجود الحق، وغابت ذاته فى جملة

تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحلّ، وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود، واستغرق فى حالته هذه، وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. وشئ من هذا الطور الذى انتهى بحىّ عند ابن طفيل إلى التصوف والذى انمحت فيه انفعالات الحواس وفاضت عليه مشاعر الوجد الصوفى لا نجد له أى أثر فى حكاية الصنم والملك وابنته ولا فى قصة الكريتيكون، وبالمثل الأطوار الخمسة السابقة لهذا الطور التى أخذ حَىٌّ يتدرّج فيها من التعرف الدقيق على حاجاته المادية إلى التأمل فى الطبيعة والسماء حتى عرف الكون من حوله، واتسع فى تأمله حتى عرف الله وعرف نفسه معرفة بصيرة، وبذلك وصل إلى كماله الفلسفى، كما وصل بعد ذلك إلى كماله الصوفى. وكل تلك الأطوار وما يُطْوَى فيها من آراء علمية وفلسفية وصوفية لابن طفيل والتى تقوم من القصة مقام اللحْمة والسَّدَى فى النسيج لم يقف عندها غرسيه غوميس فى بيان المشابهة بين القصة الموريسكية وقصة ابن طفيل، إنما وقف عند ظاهر من القالب القصصى وكان حريًّا به أن يعرف أن قصة حىّ بن يقظان لابن طفيل كانت معروفة بإسبانيا فى الأوساط اليهودية منذ القرن الرابع عشر بشهادة ترجمة موسى الأرجونى لها كما أسلفنا، ولابد أن كانت معروفة فى الأوساط الإسبانية المسيحية حينئذ، بل لعلها كانت معروفة قبل ذلك، وأكبر الظن أنها تُرجمت إلى الإسبانية فى القرن الثالث عشر لعهد ألفونس العاشر، ويؤكد ذلك بالنثيا قائلا إنها مما نُقل إلى أوربا عن طريق مدرسة طليطلة التى ازدهرت بها الترجمة لعهده (انظر كتابه تاريخ الفكر الأندلسى ص ٥٤٠). وإذن لا يبقى فى يد غرسيه غوميس شئ مما لجَّ فيه من الغَضِّ من عبقرية ابن طفيل وابتكاراته فى قصته، فقد كانت معروفة هى وقالبها القصصى فى الأوساط الأدبية العربية والإسبانية قبل كتابة القصة الموريسكية بثلاثة قرون على الأقل، وقد نقل القاصُّ الموريسكى ظاهرا من قالبها ولم يستطع نقل نسيجها القصصى البديع الفلسفى والصوفى.

وكان أولى بغرسيه غوميس أن يبحث عن المصادر الحقيقية للقصّة إذن لعرف أنها مصادر إسلامية صرفة، وقد أشار ابن طفيل إلى تلك المصادر أو بعضها – بوضوح – فى مقدمتها، إذ ذكر أنه رجع إلى كتابات ابن باجة الفيلسوف الأندلسي قبله، فوجده لا يؤمن بالنزعة الصوفية، ورجع إلى كتابات الفارابى فوجده يذهب إلى أن السعادة إنما هى فى الحياة الدنيا والكل مصيره إلى العدم مع سوء معتقده فى النبوة وتفضيله الفلسفة عليها، فانصرف عنه كما انصرف عن أرسطو كما يمثله كتاب «الشفاء» لابن سينا، وبالمثل انصرف عن الغزالى، لما فى كتاباته من تناقض مع اعترافه بأنه سعد بقراءته السعادة القصوى، غير أنه لم يجد عنده مطلبه، إنما وجده عند ابن سينا فى كتابه «أسرار الحكمة المشرقية» التى تقابل الحكمة اليونانية والتى تفتح الأبواب للإنسان كى ينزع منزعاً صوفياً يتذوق فيه اللذة الروحية العليا التى لا يمكن لعبارة أن تحيط بها أو تصورها، وهى لذة لا يصل إليها الإنسان إلا بعد رياضات ومجاهدات شتى، بحيث تنمحى فيه كل إرادة، وما يزال يرقى فى هذا الانمحاء حتى لا يسمع ولا يرى سوى واجب الوجود، بل حتى يفنى ويتلاشى فيه، وحينئذ تغمره اللذة الروحية العليا ويفرح فرحا لا يماثله فرح، لما يشرق على روحه من النور الإلهى الباهر، وهو نفس ما يلقانا من أطوار فى حياة حيّ فى قصة ابن طفيل، وينصح فى آخر تقديمه لها سالكَ هذا الطريق بأن يقرأ قصتى حيّ بن يقظان وأبسال وسلامان عند ابن سينا، وهما عنده رمزيتان، فحَيٌّ فى الأولى رمز للعقل الفعال آخر العقول الفلكية المؤثر فى حياة الإنسان، ويتراءى فى قصته شيخا بهيا يقود إلى شريعة الحكمة الصوفية الإلهية حيث النور حجاب النور وحيث السر الأزلى. بينما يتراءى أبسال فى قصته مع سلامان عند ابن سينا مثالا للعقل المحض المتعمق فى اللذات العقلية وما يطوى فيها من اللذات الروحية. وأشخاص هاتين القصتين عند ابن سينا هم نفس أشخاص قصة حيّ بن يقظان عند ابن طفيل، غير أنهم عنده أشخاص حقيقيون على نحو ما رأينا أبسال عند ابن طفيل فهو

إنسان حقيقى تخلص من مآربه المادية لعبادة ربه ونسكه، وبالمثل حيّ بطل قصته ليس رمزا لشئ وإنما هو إنسان حقيقى تدرج فى أطوار الإنسان المعروفة طورا وراء طور، حتى انتهى إلى طوره السابع طور الفناء والانمحاء فى الذات الإلهية. وحيّ فى كل تلك الأطوار التى مرت به وفى القالب أو الإطار القصصى الذى وُضع فيه إنما هو من صُنْع ابن طفيل لأول مرة فى تاريخ الإنسانية منذ أن كانت ترضعه الظبية وترعاه إلى أن أشرق على روحه نور الله مبدع الكون وموجده.

وابن طفيل يفتتح قصة حيٍّ ببيان نشأته الأولى وما فيها من خلاف، فقيل إنه تولد فى جزيرة من جزر الهند، وهى الجزيرة التى سماها المسعودى جزيرة الوقواق والتى بها شجر يثمر نساء. وأنكر ذلك قوم، وقالوا إنه وُلد لأب وأم، وقَصُّوا فى ذلك خبرا ذكروا فيه أنه كان بإزاء تلك الجزيرة المهجورة جزيرة متسعة الأرجاء معمورة بالناس، ملكُها غشوم جبار شديد الأنفة والغيرة، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر، فبلغ من غيرته عليها أن منعها من التزوج ظلما لعدم وجود كفء – فى رأيه – يصلح لها، وكان له قريب يسمى "يقظان" تزوجها سرا وحملت منه. ولما وضعت وليدها خافت أن يفتضح أمرها، فأرضعته ثم وضعته فى تابوت أحكمت إغلاقه، وخرجت به ليلا فى طائفة من خَدمها وثقاتها إلى ساحل البحر، ودعت الله أن يحفظه ويكلأه، وقذفت به فى اليَمّ، فألقاه الموج بساحل الجزيرة المهجورة، وأخذت مسامير التابوت تزايله وطار لوح من أعلاه، واشتدَّ بالوليد الجوع –كما مرَّ بنا– فبكى واستغاث وتنبَّهت له ظبية فقدت ابنها فحنَّت عليه وأرضعته، وظلت ترعاه. وهذا التصور لحيٍّ وخبره مع أمه وأخيها الملك الغيور يلتقى بما جاء فى كتب التاريخ العربى من خبر عن هارون الرشيد مع أخته العباسة ووزيره جعفر بن يحيى البرمكى الفارسى فقد كان كلفا بهما ولا يستطيع الصبر عن الاجتماع بهما فى مجلسه، فأذن لهما فى الزواج على أن لا يتجاوزا ذلك إلى خلوة، حتى لا يلتحم نسب أبناء أخته العربية الشريفة بجعفر البرمكى الفارسى الأعجمى. ويمضى الخبر فيقول إن

العباسة شُغفت بجعفر، فتحيّلت عليه في التماس خلوة به، وحملت منه، ولما وضعت وليدها اشتد خوفها من أخيها هارون الرشيد إن علم بذلك، فوجهت بالمولود مع حواضن لها من مماليكها إلى مكة، وسترت أمره عن أخيها. والصلة واضحة بين خبر وليدها وما كان من أمرهما وبين خبر ميلاد حيّ سرًّا من أخت ملك الجزيرة المعمورة وما كان من محاولتها كتمان أمرها والتخلص من الوليد. وفي رأينا أن ابن طفيل استلهم في وضع أم حَيّ لوليدها في تابوت والإلقاء به في اليّمّ ما جاء في القرآن الكريم من خبر أم موسى عليه السلام حين وضعته وخافت عليه أن يقتله فرعون وبطانته، وكانوا يقتلون أبناء اليهود ويستحيون بناتهم، فأوحى الله إليها كما جاء في سورة طه: ﴿أن اقْذِفيه في التّابوت فاقْذِفيه في اليَمّ فلْيُلْقِهِ اليَمُّ بالساحل﴾. ونفس هذه الصيغة القرآنية نجدها عند ابن طفيل حين يقول عن أم حيّ بن يقظان إنها: "وضعت ابنها في تابوت ثم قذفت به في اليم فاحتمله الماء بقوة المد إلى ساحل الجزيرة". وبذلك يتضح أن ابن طفيل نسج هذه الرواية عن حي بن يقظان في حمل أمه له وإلقائه في اليم خوفاً من أخيها مما ساقه بعض المؤرخين عن العباسة أخت الرشيد وحملها سرا من جعفر البرمكي وزيره ومما جاء في القرآن الكريم عن وحي الله لأم موسى حين خافت عليه من فرعون وصحبه أن تضعه في تابوت وتقذف به في اليَمّ. والرواية بذلك كلّه – عند ابن طفيل – منسوجة من مصادر إسلامية خالصة.

وكما ذكر ابن طفيل هذه الرواية ذكر الرواية الأخرى التي تقول إن حيًّا تولّد من الأرض في جزيرة هندية صالحة لحدوث تولد الإنسان، ونَقَل عن أصحابها أن بطنا من أرض تلك الجزيرة تخمَّرت فيه طينة على مَرِّ السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحارُّ بالبارد والرَّطْبُ باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل، وتمخّضت تلك الطّينةُ وتعلق بها الروح، ثم كان ذلك الطفل: حَيّ، واستغاث عند اشتداد جوعه فلبَّته ظبية فقدت وليدها وأرْضَعَتْه ورعته. وابن طفيل لا ينظر في هذه الرواية لنشأة حيّ إلى ما رواه المسعودى عن جزيرة الوقواق كما أسلفنا

فحسب، بل ينظر أيضا إلى ما جاء فى كتب الأعاجيب والأساطير العربية من أن آدم خُلق فى جزيرة هندية هى سيلان، كما ينظر إلى ما ذكره القرآن الكريم مرارا وتكرارا عن الإنسان الأول آدم وأنه خُلق من طين فى مثل قوله جلّ شأنه: ﴿وبَدأ خَلْقَ الإنسانِ من طين﴾ وقول إبليس لربه مفاضلا بينه وبين آدم: ﴿أنا خَيْرٌ منه خَلَقْتَنِى من نارٍ وخَلَقْتَهُ من طينٍ﴾. فتصور ابن طفيل لخلق حيّ من طين تخمَّر فى جزيرة هنديةٍ صالحة لأن يحدث فيها تولد الإنسان دون أم ولا أب يمتزج فيه ما جاء فى الذكر الحكيم عن خلق آدم من طين وما جاء فى الأساطير العربية من أن آدم خلق فى جزيرة سيلان الهندية. ويبدو أن ابن طفيل آثر الرواية السابقة فى نشأة حيّ ولذلك سمَّى القصة قصة حيّ بن يقظان.

ونمضى فى القصَّة فتموت الظبية أم حيّ، ويأخذ جسمها فى النَّتن، وتفوح منه رائحة كريهة، فيحارُ حيّ بن يقظان ماذا يصنع بها، وبينما هو مستغرق فى ذلك إذ يبصر غرابين يقتتلان حتى صرع أحدهما صاحبه وقضى عليه، وجعل الغراب الحى يبحث فى الأرض حتى حفر حفرة وارى فيها الغراب الميت بالتراب، فقال حيٌّ فى نفسه: ما أحسن ما صنع هذا الغراب فى مواراة جيفة صاحبه، وقال أنا كنت أحقَّ بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمِّى، وحفر حفرة، وألقى فيها جسد أمه وحَثَا عليها التراب. وابن طفيل ينقل ذلك عما جاء فى سورة المائدة من خبر ابنى آدم: قابيل وهابيل إذ قتل أولهما الثانى ولم يعرف ماذا يصنع بجثّته، ﴿فبعث الله غرابا يبحث فى الأرض ليريه كيف يوارى سَوْءَة أخيه﴾ ويقول المفسرون: إن الله أرسل غرابين شقيقين يقتتلان تحت بصره، وقتل أحدهما أخاه، وأخذ الغراب الحى يبحث فى التراب حتى حفر لأخيه حفرة واراهُ فيها، فصنع قابيل لأخيه حفرة مماثلة وارى جثمانه فيها وحثا عليه التراب.

ويأخذ عقل حَيّ فى النضج منذ طوره الرابع بعد الحادية والعشرين من عمره، وفيه تعرَّف على عالم الكون والفساد وأخذ فكره يلتحم بفكر ابن سينا إذ فكر فى الحيوان وجسده، وهداه تفكيره إلى أن له جسما ونفسا لها معنى زائد

على جسميته، كما هداه إلى أن الأفعال الصادرة عن الأجسام في الظاهر لا تصدر عنها إنما تصدر عن فاعل وراءها، وهو في ذلك يأخذ بما جاء عن ابن سينا في رسالته عن القدر التي قال فيها إن الله قدر الأشياء على ما هي عليه قبل خلقها. وننتقل مع حيّ إلى الطور الخامس في حياته بعد الثامنة والعشرين ونراه ينتهي بعد طول تفكيره في قدم العالم وحدوثه إلى رأى ابن سينا القائل بأن العالم قديم ولكن قدمه قدم زماني لا ذاتي، فالقدم الذاتي إنما هو خاصٌّ بالذات العلية، ويوضح ابن طفيل هذا القدم الزماني للعالم دون القدم الذاتي قائلا: إن العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعل واجب الوجود وخَلْقه متأخر عنه بالذات وإن كان غير متأخر بالزمان كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسما من الأجسام ثم تحركتْ يدُك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معا، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل (واجب الوجود) دون تأخر في الزمان. وبذلك يوفّق ابن طفيل ومن قبله ابنُ سينا بين رأى فلاسفة اليونان بقدم العالم ورأى أهل السنة والجماعة في أنه محدث، فقدم العالم إنما هو قدم زماني لا ذاتي، فهو قديم ومحدث معاً، والله بذلك وحده هو الأول السابق لكل ما في الوجود. ويتتبع حيّ صفات الكمال في الموجودات ويرى أنها صادرة عن موجدها المتصف بها كما يتتبع صفات النقص ويراه منزها عنها بريئا منها كل البراءة.

ونرافق حيًّا في طوره السادس من حياته بعد الخامسة والثلاثين من عمره، ونراه يهتدى إلى أنه إنما يدرك موجد الكون بشيء في داخله غير الحس هو النفس التي تُعَدُّ قَبَسًا منه، وهي لذلك – مثله – خالدة ولا يجوز عليها فساد ولا فناء، وابن طفيل في ذلك يلتحمْ بابن سينا وفكرته عن النفس وأنها أبدية خالدة مثل موجدها وأنها لذلك تشتاق إلى معرفته والصعود إلى عالمه على نحو ما يوضح ذلك في عينيته المشهورة عن النفس. ويصور ابن طفيل العذاب والنعيم

فى الآخره بالصورة التالية: من اتبع هواه وحرم نفسه فى دنياه من اللذة الروحية حتى توافيه المنية يظل فى عذاب طويل وآلام سرمدية، ومن عرف واجب الوجود والتزمَ التفكير فى جلاله وبهائه واستغرق فى مشاهدة نوره يظل فى أخراه ناعما بلذة روحية لا نهاية لها وفرح متصل دائم، وهو فى ذلك يستمد من ابن سينا ورأيه فى المعاد وأنه روحى. وتأمَّل حىٌّ فى صفات الله واهتدى إلى أن منها صفات إيجاب وصفات سلب، وصفات الإيجاب مثل العلم والقدرة والحكمة، وجميعها ترجع إلى حقيقة ذاته وليس منها صفة يمكن أن توصف بأنها زائدة على ذاته، وابن طفيل فى ذلك يأخذ - كما مر بنا - برأى المعتزلة فى الصفات الإلهية القائل بأنها عين ذاته حتى لا يظن تعدد فى واجب الوجود بأى صورة من الصور. وصفات السلب كلها تَطْرَحُ عن واجب الوجود كل أوصاف الجسمية التى تعلّقَتْ بها - كما هو معروف - فرقةُ المشبِّهة، تعالى الله عنها علوا كبيرا.

ونتحوَّل مع حىٍّ إلى الطور السابع من عمره فى أواخر الأربعينيات، ونجده قد أصبح من الواصلين الذين يفنون شخصياتهم فى واجب الوجود بحيث لا يشعرون بوجود أى شئ سواه، حتى أنفسهم لا يشعرون بها، فليس فى الوجود بحق سوى الله، وغابت عن فكره السموات والأرض وجميع القوى الجسمانية والصور الروحانية بما غرق فيه من لذة السكر الروحى ورحيقه الإلهى الصافى. وبذلك حقق ابن طفيل لابن سينا فى هذا الطور السابع من قصة حىّ كل ما كان يحلم به فى كتاباته من النزوع الصوفى، ومضى معه يؤكد أن الله واحد أحد ولا يتكثر بأى وجه من الوجوه وأن الأفلاك بريئة عن المادة وأن الأرواح لا تحتاج إلى الأجسام مشيرا بذلك إلى أن المعاد كما قال ابن سينا سيكون معادا روحيا، ويقول إن العالم المحسوس ظل للعالم الإلهى، ولذلك لا يجوز عليه العدم ولا الفناء وأن ما سيحدث فيه يوم القيامة إنما هو تبدل صورته كما مر بنا مستدلاً بآيات قرآنية.

ونظل مع حيٍ حين نزل جزيرته تقي مسلم هو أبسال من جزيرة مجاورة يطلب الخلوة لعبادة ربه، فتعرَّف على حيّ، وعلّمه الكلام وعرف منه أطوار حياته وانتهاءه فيها إلى طورها الأخير الذى أشرق فيه على جنبات نفسه النورُ الإلهى، وما كان أشد عجب أبسال إذ رأى فلسفة حيٍّ تلتقى مع شريعته الإسلامية السماوية، وكأنهما وجهان لعملة واحدة، وعرف منه حيّ أن سكان جزيرته يدينون بشريعة الإسلام، وسأل أبسال عنها فعرَّفه بما جاء فيها من وصف العالم الإلهى والبعث والحساب والجنة والنار، فاقتنع بأن محمدا صاحب هذه الشريعة الإلهية رسول من عند ربه، فآمن به وصدَّقه، وسأل أبسال عما جاء من الفرائض، فذكر له الصلاة والزكاة والصيام والحج فالتزمها. وسأل أبسال أن ينزل به فى جزيرته لعل الله يهدى به طائفة من المريدين، ونزلاها، فرأى حيّ أهلها يتكالبون على حُطام الدنيا، وحاول أن يسمو بهم فى مراقى الحقيقة الإلهية والمكاشفة الربانية، فنفروا منه نفورا ما بعده نفور، واستقر فى نفسه أن مخاطبتهم عن طريق المكاشفة الإلهية لا تمكن وأن الشريعة الدينية هى التى تصلح لهم ولمعاشهم وأن حسبهم أن يلتزموا حدودها ولا ينحرفوا عنها إلى شئ من الأهواء والبدع. وابن طفيل فى هذه النهاية من قصة حيّ يستضيئ بما ذهب إليه ابن سينا فى رسالته: «مقامات العارفين» من أن أحكام الشريعة وُضعت للعامة، ولما كانت لا تستطيع الرقى إلى معرفة الحقائق الإلهية، مثّلتها لهم الشريعة بضرب الأمثال الحسية لهم، فمثّلت لهم المعاد ماديًّا ببعث الأجسام، والعذاب بعذاب الأبدان فى النار، والنعيم بمتاع الجنة وما فيها من الطيبات. وكل ذلك — فى رأى ابن سينا — إنما هو تمثيل، أو كما يقول ابن طفيل فى القصة إضراب عن المكاشفة التى لا تستطيع العامة أن ترقى إليها، وضربٌ للأمثلة فى أمور العالم الإلهى من معاد وعذاب ونعيم.

ولعل فى كل ما أسلفت ما يصور جسامة الخطأ الكبير الذى وقع فيه غرسيه غوميس، كما أسلفنا، وأنه كان حريًّا به أن يبحث عن مصادر قصة حيّ

بن يقظان الإسلامية المبثوثة فيها والتى حاولنا أن نوضحها، مع كثرة ما يتمثل به ابن طفيل من الآيات القرآنية، ومع اعتناق حيّ فى أواخرها للشريعة الإسلامية. وقد نبه ابن طفيل فى سطورها الأولى – دون مواربة – إلى أنه ألّفها ليبث فيها ما يمكن بثّه من أفكار ابن سينا فى كتابه: «أسرار الحكمة المشرقية» وهى تقابل عنده الحكمة أو الفلسفة اليونانية التى لا تستطيع فى رأيه الرقى إلى العالم الإلهى وما يتصل به من السعادة الروحية.

وقد حاولنا مرارا فى عرضنا لأفكار ابن طفيل فى القصة أن نصل بينها وبين أفكار ابن سينا في الإلهيات وواجب الوجود وأن كل موجود فى الكون يستمد وجوده منه فهو علته، وبذلك اهتدى حيّ إلى قانون السببية مع تنزيه الله عن الجسمية ومع الإيمان بالقدر على مذهب أهل السنة ومع الإيمان بقدم العالم الزمانى وبخلود النفس وبالمعاد الروحانى وبأن المرجع فى النعيم إلى الصلة با لله والعالم الإلهى وفى العذاب إلى الانصراف عن هذا العالم. ويتفق ابن طفيل مع ابن سينا فى أن العامة لا تستطيع الرقى إلى المكاشفة الإلهية، وأنه تكفيها الشرائع التى أتت بها الرسل وتلتزم حدودها، كما يتفق معه فى أن العالم أزلى وأنه لن يفنى، وذهب إلى أن ما سيحدث فيه يوم القيامة إنما هو تبدُّل فيه وتغيُّر مستدلاً بآى الذكر الحكيم. والطريف أنه قال فى نهاية القصة إن ما ذكره من نبأ حيّ بن يقظان وأبسال وسلامان لا يوجد فى كتاب، وكأنه كان مطلعا على الغيب وأنه سيظهر فيما بعد من يحاولون أن يسلبوه ابتكار القالب القصصى لقصة حيّ بن يقظان بهتانا وافتراء عليه. وبدون ريب ستظل لابن طفيل عبقريته فى اختراع القالب القصصى لقصة حيّ بن يقظان، ولأطوار حياته السبعة المترابطة فيها، ولما حشده فى تضاعيفها من أفكار تتصل بالعالم الإلهى وما بثّ فيها من الروح الإسلامى، مع الدقة المتناهية فى حبكتها القصصية وتسلسلها المنطقى المحكم، ومع حيوية العرض وبراعة الأداء، مما يجعلها بحق من أعظم الأعمال القصصية العالمية.

البلاغة
عند ابن رشد

لا نكاد نتقدم فى القرن الثالث الهجرى حتى نرى القائمين على وضع معايير البلاغة العربية تتوزعهم ثلاث اتجاهات: اتجاه لغوى محافظ يتخذ من الأمثلة العربية الخالصة معايير هذه البلاغة على نحو ما هو معروف عن اللغويين، واتجاه مجدد مسرف فى التجديد يتخذ من البلاغة اليونانية معايير للبلاغة العربية، ويمثله المتفلسفة والمترجمون ممن يلتمسون تلك المعايير لدى اليونان، واتجاه معتدل لا يسرف فى التجديد ولا فى المحافظة، بل يوازن بين معايير اليونان ومعايير اللغويين ويختار منها جميعا ما يلائم البلاغة العربية، ويمثله المتكلمون.

وكان من أهم ما عُنيتْ به بيئة المترجمين والمتفلسفة نقلُ كتابى أرسطو عن الخطابة والشعر إلى العربية، أما كتاب الخطابة فيذكر ابن النديم فى مصنفه «الفهرست» أن إسحق بن حنين المتوفى سنة ٢٩٨ للهجرة نقله إلى العربية، ويقول إنه يصاب بنقل قديم، وأكبر الظن أنه نُقل منذ أواخر القرن الثانى الهجرى أو على الأكثر منذ أوائل القرن الثالث فإن من يقرأ الملاحظات والوصايا البلاغية الكثيرة المتناثرة فى كتاب البيان والتبيين للجاحظ المؤلف فى أواخر العقد الثالث من هذا القرن السالف يحس بوضوح أثر القسم الخاص بالعبارة أو الأسلوب من كتاب الخطابة لأرسطو. ويتسع فيما بعد أثر هذا القسم فى كتاب البرهان فى وجوه البيان لابن وهب المؤلف فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى. ومعروف أن القسم الأول من كتاب الخطابة لأرسطو يتحدث فى تفصيل عن أنواع الخطابة السياسية والقضائية والحفلية وما يتصل

بها جميعا من غايات كغاية النفع في السياسية، ودفع الظلم في القضائية، وبث الفضائل في الحفلية. ويتحدث القسم الثاني من الكتاب عن انفعالات السامعين وعواطفهم وما ينبغي أن يلاحظه الخطيب من الملاءمة بين خطبته وما يناسب سامعيه مفيضا في تحليلات نفسية قيمة. ولم ينتفع أصحاب البلاغة العربية أى انتفاع بهذين القسمين الأول والثانى من كتاب الخطابة لأرسطو إلا ما تمثلوه من فكرة مقتضى الحال. وهى مكررة مراراً فى كتاباتهم، بل جعلوها جزءا لا يتجزأ من تعريف البلاغة إذ قالوا إنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته.

ويرجع عدم انتفاعهم بالقسمين الأول والثاني من كتاب الخطابة المذكور إلى أنهما يتناولان بالتفصيل نظما من الحكم تتصل بالخطابة السياسية لم يكن يعرفها العرب، وكانوا لا يعرفون الخطابة القضائية. فأهملوا لذلك هذين القسمين من الكتاب إهمالا تاما، بينما انتفعوا بالقسم الثالث الخاص بالعبارة أو الأسلوب، إذ وجدوه عاما لا يختص بأمة دون أمة ولا بلسان دون لسان. وبدأ بهذا الانتفاع الجاحظ ثم ابن وهب، ثم أربى عليهما عبد القاهر الجرجانى فى هذا الانتفاع مضيفا إلى أرسطو ما لا يكاد يحصى من المعانى والخواطر والآراء مما يجعله بحق مؤسس البلاغة العربية ورافع صرحها القويم.

ونُقل إلى العربية كتاب الشعر لأرسطو مبكرا فيما يبدو لما ذكره ابن النديم من أن للكندى الفيلسوف المتوفى سنة ٢٥٢ مختصرا فيه، مما يؤكد أنه كان قد ترجم إلى العربية، إذ لم يكن الكندى يعرف اليونانية فهو لم يختصره عنها مباشرة، بل اختصره عن ترجمة عربية إما كانت معاصرة له، وإما كانت سابقة لزمنه. ويقال إن إسحق بن حنين ترجم الكتاب، غير أن العصور بعده لم تحمل ترجمته. ونمضى إلى القرن الرابع الهجرى فنجد مَتّى بن يونس يعنى بترجمته، وقد حملت إلينا العصور الماضية تلك الترجمة ومن يقرؤها يلاحظ تواً تعثرُ مَتّى فى الترجمة وأن معانى الكتاب استغلقت عليه، لسبب طبيعى، وهو أن أرسطو فى الشطر الأكبر منه يتحدث عن المسرح والتراجيديا والكوميديا، مما لا يعرفه مَتّى

والعرب من حوله، فلم يفهم أفكار الكتاب، وبلغ من سوء فهمه أن ظن أن التراجيديا عند اليونان تقابل شعر المديح عند العرب وأن الكوميديا تقابل شعر الهجاء، وأدار معانى الكتاب على هذا الفهم المخطئ، وبذلك أفسد ترجمته وغدت سقيمة أشد السقم.

ابن رشد وتلخيص كتاب الخطابة

أخذ فلاسفة العرب يُعْنون بكتاب الخطابة لأرسطو منذ القرن الرابع الهجرى يتقدمهم الفارابى المتوفى سنة ٣٣٩ للهجرة، إذ وضع شرحا له، غير أن هذا الشرح سقط من يد الزمن فلم يصل إلينا، وصنع له ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ تلخيصا وصل إلينا، كما وصلت إلينا ترجمته العربية القديمة، ولخصه الفيلسوف القرطبى ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ ونُشر هذا التلخيص فى القاهرة مرتين مرة بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦٠ ومرة بتحقيق الدكتور محمد سليم سالم. ولاحظ الدكتور بدوى أن ابن رشد لا يحتفظ فى تلخيصه لكتاب الخطابة من كلام أرسطو إلا بألفاظ قليلة وأنه تحول بتلخيصه إلى شرح موسع لنصوصه، ولاحظ الدكتور سالم أن ابن رشد يورد فى عرضه للكتاب أمثلة من الشعر العربى لكل مبدأ من مبادئ البلاغة اليونانية، ويتضح ذلك فى القسم الثالث من الكتاب وهو القسم الخاص بالعبارة وما أنشد فيه من أشعار الشعراء.

وابن رشد فى هذا القسم يفصل القول مرارا فى الأبواب الأساسية فى علم البيان: أبواب التشبيه والاستعارة والكناية. أما التشبيه فقد أشار إلى أدواته وإلى أن للأمم أعرافا فى تشبيهاتها تستمدها من بيئتها ويقول إن كثيرا من تشبيهات العرب غير بَيّن عند سائر الأمم، مثل قول امرئ القيس يصف حمار الوحش وما يثير من غبار فى الصحراء أثناء عدوه:

يُهِيل ويُذْرِى تُرْبها ويثيرُه   إثارةَ نبَّاثِ الهواجر مُخْمِسِ

وهو يشبه إثارة حمار الوحش للغبار بإثارة نباث الهواجر المخمس، وهو البعير الذى يثير التراب فى وقت الهاجرة والقيظ الشديد ليحس برد الثرى فيسكن عنه العطش. ويقول إنه مخمس أى أنه شديد الظمأ وأنه ما يزال يطلب الماء خمسة أيام طوال، وواضح أن التشبيه مستمد من البيئة الصحراوية خاص بها، فإن نباث الهواجر المخمس إنما يعرفه سكان البوادى والصحارى.

ويذكر ابن رشد تشبيه المفرد وأنه يرتفع درجات حين يستتم المشبه به صفته أو فعله، فينتزع الشبه بذلك من أحواله، ويمثل لذلك بقولهم: "فلان يشبه قردا يزمر بأنبوب". ويتابع أرسطو فى أن التشبيه قد يكون نابيا كقول القائل عن شخص إن ساقيه جعدتان كالكرفس، ويحذر الشعراء من الوقوع فى مثل هذا التشبيه النابى. وينبّه إلى أن التشبيه ينبغى أن يكون بين أشياء متجانسة، إما فى النوع مثل تشبيه الإنسان الجميل بيوسف، وإما فى الجنس القريب مثل تشبيه العرب المرأة الحسناء بالظبية، وإما فى الجنس البعيد مثل تشبيه المرأة الحسناء بالشمس. فلابد من وجه شبه يجعل طرفى التشبيه يلتقيان فى جنس واحد أو جامع واحد وإلا كان التشبيه رديئا. ويذكر أرسطو التشبيهات التمثيلية المركبة وأنها تنتزع من أمور متقابلة فى الطرفين، ويمثل لذلك بقول بعض اليونانيين عن شبان من إحدى المدن قُتلوا فى بعض المعارك أنهم "فُقدوا من المدينة كما لو أن أحدا أخرج الربيع من دور السنة". ويقول هنا إن أرسطو ذكر أمثلة أخرى كثيرة من أقاويل مشهورة عندهم يعسر فهمها بحسب لساننا وعاداتنا، ويضرب لذلك مثالا عربيا يوضح هذا النوع من التشبيه التمثيلى هو قول المتنبى فى جنات شِعْب بَوّان ورياضه.

مغانى الشّعْب طِيباً فى المغانى بمنزلة الربيع من الزمانِ

فتلك المغانى والرياض تفضل سائر المغانى فى الدنيا طيباً وشذى عطراً كما يفضل الربيع بحسنه وبهائه سائر الفصول والأزمنة.

ويتحدث ابن رشد مرارا عن الاستعارة على هدى ما نثره أرسطو من آراء. ويذكر أن الاستعارة التصريحية تقوم على التشبيه بين المستعار والمستعار له، وأنها تأتى طيعة منقادة على نحو ما يلاحظ فى تشبيه النساء بالظباء، وقد يذكر المشبه والمشبه به معا، فيقال النساء كالظباء وقد يذكر المشبه به وحده، يقول: وهذا النوع يسميه أهل زماننا بالاستعارة مثل قول ابن المعتز:

يادار أين ظباؤكِ اللُّعْسُ قد كان لى فى أنسها أنسُ

فقد عبّر ابن المعتز عن النساء بالظباء على طريقة الاستعارة التصريحية.

ومعروف أن هذه الاستعارة تقابلها عند البلاغيين الاستعارة المكنية فى مثل "أنشبت المنية أظفارها بفلان" فإنهم يرونها هى الأخرى قائمة على التشبيه، وكأن قائل هذه الكلمة يشبه المنية بحيوان مفترس. وجعلهم ذلك يحملون حملات شعواء على أبى تمام إذ رأواه يكثر من هذه الاستعارة دون أن يتضح فيها التشبيه. وهى لا تقوم على التشبيه وإنما تقوم على بث الحياة والأفعال فى الأشياء من المعانى المجردة وعناصر الطبيعة، ولذلك فصَلها أرسطو عن الاستعارة وسماها "وضع الشئ نُصْبَ العين" أى جَعْله حيًا وله أفعال الأحياء المنظورة. وتبعه ابن رشد يفصلها عن الاستعارة، ومثّل لها ببيت لأبى العلاء يصف فيه سيفا وبطشه بالأعداء، إذ يقول:

توَهّم كلّ سابغةٍ غَدِيرا فرنّق يشرب الحَلَقَ الدِّحالا

وواضح أن أبا العلاء بث الحياة فى السيف إذ جعله ظمآن يظن لظمئه الشديد كل درع سابغة مصبوبة على الفرسان غديرا، فرنق وحوّم حولها تحويم الطير الظامئة يريد أن يسقط على حلق الدروع المتداخلة يظنها ماء. وكل ذلك تصوير لفتك السيف بالأعداء، ولم يشبه أبو العلاء السيف بطائر على طريقة الاستعارة المكنية كما قد يظن ذلك البلاغيون عندنا، بل جعله طائراً فعلا، يتنفس تنفسه ويفعل أفعاله من التحويم والسقوط على المياه. ويدل على صحة

نظر أرسطو أنك لا تستطيع أن تقول السيف طائر على التشبيه أو الاستعارة، إنما يقع ذلك في ذهنك بعد أن ترى ما يضاف إليه من الأفعال والصفات، فالتشبيه لا ينتزع من الطائر مباشرة وإنما ينتزع مما يضاف إليه. ومن المؤكد أن ابن رشد كان دقيقا كل الدقة حين تابع أرسطو في تصور هذه الصيغة البيانية، ولم يطلق عليها اسم الاستعارة المكنية. ويعرض ابن رشد للاستعارة التمثيلية عن طريق الأمثال التي تضرب في حوادث مشابهة للحادثة الأصلية كقول بعض العرب: "ذكّرتني الطعن وكنت ناسيا" ويشير إلى الأمثال الكثيرة، المضروبة في كتاب كليلة ودمنة.

وفي مواضع مختلفة من التلخيص أو الشرح يعرض لصور من الكناية مثل التعريض وما يحمل من تلويحات دالة مثل قول أحد اليونانيين لمن كان ينافره: "ما أبي بآثم ولا أمي بآثمة" فظاهر التعبير أنه نفى الإثم عن نفسه ومقتضى الحال يدل على أنه أثبته على خصمه. ويقول إن الكناية قد تستخدم رغبة في التخلص من الألفاظ القبيحة والخسيسة والبشعة الثقيلة، ويذكر أنه يمكن الخلوص إلى ذلك باستخدام لفظ أعم أو أخص أو لفظ مشترك له معنيان: معنى قبيح ومعنى غير قبيح، ويقول ابن رشد إن هذا النوع من الكناية في كلام الفصحاء كثير. ويعرض مثالا للكناية التي تكثر فيها الوسائط، نقله عن الفارابي، وهو لامرئ القيس إذ يقول:

بُدّلْتُ من وائلٍ وكنْدَة عَدْ وانَ وفَهْماً صَمّي ابنةَ الجبلِ

وابنة الجبل: الحصاة، وصممها كنى به امرؤ القيس عن اشتداد الأمر عليه. وقد نظم البيت في أثناء مطاردة المنذر بن ماء السماء أمير الحيرة له بعد مقتل أبيه، وهو يتنقل في القبائل يستغيث ولا مغيث. ويذكر ابن رشد الوسائط أو البدائل الكثيرة بين ظاهر قول امرئ القيس: "صَمي ابنة الجبل" ومراده، يقول: إنه جعل ابنة الجبل بدلا من الحصاة وقال: "صمي" بدلا من عدم الصوت لأن عدمه

وعدم السمع يتقاربان، فإنه قسيمه، إذ عدم السمع يكون عن عدم الصوت، وجعل عدم صوت الحصاة بدلا من ابتلال الأرض، وجعل ابتلالها بدلا من انصباب الدماء على الأرض، وجعل انصباب الدماء بدلا من القتال الشديد، وجعل القتال الشديد بدلا من الأمر العظيم، فكأنه أراد: وفى ذلك أمر عظيم. وهى وسائط كثيرة كما يقول البلاغيون، ويرى ابن رشد أن مثل هذه الكناية كثيرة البدائل إنما تليق بالشعر، فينبغى أن لا تستخدم فى سواه.

ومن الملاحظات البلاغية الطريفة التى رسمها ابن رشد على هدى كلام أرسطو فى الخطابة درجات الحسن والقبح المتفاوتة فى التعبير عن صورة بيانية، ويضرب مثلا لذلك أن يصف واصف امرأة مخضوبة اليد بالحناء، فيقول فيها: حمراء الأطراف أو قرمزية الأطراف أو وردية الأطراف أو كما قال بعض الشعراء:

من كفِّ جاريةٍ كأن بَنانها   من فضّةٍ قد طَوّقَت عُنّابَها

يقول : "فإن قولنا: وردية الأطراف إبدال حسن أى استعارة حسنة، وكذلك قولنا: عنابية الأطراف، وقولنا: حمراء الأطراف أخس منه، وأقبح من هذا قولنا: قرمزية الأصابع، ولو قال فيها: دَمِّيَّةُ الأصابع لكان أن يكون هجواً أقرب منه إلى أن يكون مدحاً". وواضح أن ابن رشد رتب التعبيرات فى درجات بعضها فوق بعض، وقد جعل أدناها "دمية الأصابع" بل جعل هذا التعبير يدنو من الهجاء لنبوه عن الذوق. ووضع فى الدرجة التالية له: "قرمزيه الأصابع" لأن كلمة قرمزية منسوبة إلى القرمز وهو دودة حمراء مستقذرة، مما يجعل الصورة أو العبارة شديدة القبح. وجعل كلمة "حمراء الأطراف" أقل درجة فى القبح، بل فى الخسة، ولعل الخسة جاءتها من أنها حقيقة مجردة، وليست من التعبيرات التصويرية التى تعد بلاغيًّا أسمى منها وأرفع، ووضع فى أعلى الدرجات التعبيرين التصويريين "وردية الأطراف" و "عنابية الأطراف" والعناب ثمر شديد الحمرة.

ويلاحظ ابن رشد مستضيئاً بكلام أرسطو تفاوت درجات البيان أيضاً فى التعبيرات الحقيقية، ويضرب مثلا لذلك السرقة فإن من يريد أن يحكى الواقع تماماً عن شخص سارق يقول إنه سرق، ومن يريد أن يحقر أمره يقول: خان، ومن يريد أن يعظم أمره يقول أغار. ومثل ثان هو: الشفاعة والتضرع فهما داخلان تحت جنس واحد، وهو المسألة، يقول: "التضرع أخس من الشفاعة وذلك أن التضرع يكون ممن هو دونك، والشفاعة من المساوى، فمتى أردنا أن نحسن التضرع سميناه شفاعة، ومى أردنا أن نخسّس الشفاعة سميناها تضرعاً. وكذلك إذا أردنا أن نعظم الشيء الواحد بعينه سميناه بالأعظم من ذلك الجنس وإذا أردنا أن نصغره سميناه بالأصغر".

وهذه الدرجات البلاغية والبيانية للتعبيرات عن معنى حقيقى أو صورة أدبية كان حريًّا بالبلاغيين من أسلافنا الذين قرأوها عند ابن رشد أن يدخلوها فى بحوثهم وأن ينموها فى دراساتهم بعقولهم البصيرة النافذة. وكذلك كان ينبغى أن يضيفوا إلى دراساتهم ما ذكره ابن رشد من تعبير البلغاء فى كلامهم بالأفعال الدالة على الحركة مما يحيل كلامهم إلى مشاهد حية نابضة، من مثل قول النابغة فى وصف المتجرِّدة ورؤيته لها وقد سقط نصيفها أو خمارها:

سقط النَّصِيفُ ولم تُرد إسقاطه فتناولته واتَّقَتْنا باليَدِ

فالمتجردة سقط خمارها عفواً دون قصد، فأسرعت إلى التقاطه بيد وسترت باليد الأخرى وجهها حياء وخفراً. وهو مشهد متكامل، وليس فيه مجاز ولا ما يشبه المجاز، إنما هى أفعال تصور واقعاً بكل هيئته، وكأنما يحدث تحت عين السامع أو القارئ. ويذكر ابن رشد أبياتاً أخرى لأبى تمام وغيره تصور مشاهد حقيقية تامة بما تحمل من أفعال الحركة حتى كأنما تشاهدها الأبصار.

ويعرض ابن رشد رأى أرسطو فى المبالغة المفرطة وأنها تُقْبَلُ فى الشعر ولا تقبل فى الخطابة، وكذلك لا تقبل فى الرسائل، بل تقبح فيها قبحاً شديداً.

وبالمثل يعرض ابن رشد آراء أرسطو فى الطباق والمقابلة والإيجاز والإطناب، ويلاحظ أن الإيجاز تقل فيه أدوات الربط بين العبارات ويمثل لذلك - تابعاً للفارابى - بخطب الجاهلية إذ تقل فيها تلك الأدوات قلة شديدة، إذ تأخذ شكل حكم متعاقبة. وقد أفاض أرسطو فى بيان تلك الأدوات ودقة استخدامها فى العبارات. ويَنْهَى أرسطو مراراً عن استخدام الألفاظ المشتركة، لأن استخدامها يجعل الكلام مبهماً فلا يدرى السامع مراد المتكلم كاستخدام لفظة الأبيض مكان اللبن، ومثل تسمية العرق رطوبة باسم جنسه. ويلاحظ أرسطو أن الخطباء والشعراء يستخدمون الكلمات المترادفة كثيراً، ورأى ابن رشد البلاغيين من أسلافنا يلحون على نبذها وعدم استخدامها فى الشعر، ويسمون ما جاء منها حشواً كقول بعض الشعراء:

ألا حبذا هندٌ وأرضٌ بها هندُ وهندٌ أتى من دونها النَّأىُ والبُعْدُ

يقولون إن كلمة البعد مع النأى فضل وزيادة ينبغى طرحها. ويخالفهم ابن رشد، فيقول إنها جاءت لتصحيح الوزن والقافية، وكأنما يشعر أن لها دلالة موسيقية بجانب دلالتها اللغوية. ويبسط ابن رشد القول فيما عرض له أرسطو من الفروق بين موسيقى النثر الخطابى والشعر، فالكلام الخطابى لا يخلو من الإيقاع الموسيقى، ولكن ينبغى أن لا يكون موزوناً إذ هو نثر وليس شعراً. ويعرض ابن رشد للازدواج فى النثر ويقول إنه كثير فى الكتاب العزيز مثل: ﴿فاصبر صبراً جميلا. إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً﴾ فإن جميلا وبعيداً وقريباً على صيغ واحدة وشكل واحد. ويذكر أرسطو أن العبارات المتعاقبة فى النثر تختلف طولا وقصراً مع انتظامها فى النسق حتى تحدث متعة، ويعقب على ذلك ابن رشد بقوله: "وذلك مثل ما يحمده الكتاب عندنا من كون الفقرة الثانية أطول من الأولى"، كما هو معروف فى كلام أصحاب البلاغة عن السجع، إذ يطلبون أن تكون السجعة الثانية هى الأطول من السجعة الأولى لا العكس. ويطيل أرسطو الحديث عن أجزاء الخطبة، ويقول إن الصدر مبدأ الكلام وفاتحته، وينبغى أن

يحترس الخطيب فيه من إيراد كلام تنفر منه النفوس والأسماع. ويورد أرسطو بعض الأمثلة الموضحة لرأيه، ولا يلبث ابن رشد أن يسرد فواتح لبعض المدائح عابها البلاغيون من مثل قول المتنبى فى مطلع مدحة لكافور:

كفى بك داءً أن ترى الموت شافيا وحسبُ المنايا أن يكنَّ أمانيا

وكأنما صكَّ المتنبى وجه كافور بهذا البيت، إذ جعله يواجه أول ما سمعه غمَّ الموت، وقال إنه الدواء الوحيد لداء التعاسة والكرب، بل جعله الأمل المنقذ من الهم والغم.

وفى مواضع كثيرة من كتاب الخطابة يتحدث أرسطو عن الغرابة والابتذال فى الكلام ملاحظاً أن الغرابة تكثر فى الشعر كما تكثر الصور البيانية، وينصح أن لا يكون الكلام كله بألفاظ غريبة أو مستعارة أو مألوفة، بل يخلط المتكلم بين هذه الألوان ليكون الكلام أشد تخييلا وأكثر تأثيراً فى النفس. ومن طريف ما نقرأ فى هذا الجانب أن الكلام إذا كان كله مكوناً من ألفاظ غريبة أو مستعارة أشبه الكلام المألوف فلم يحرك النفوس. ولا يحاول ابن رشد أن يأتى بأمثلة توضح غرابة الألفاظ، وكأنه أحس بأن مباحث البلاغيين منذ الجاحظ استوعبت الحديث فيه، ولم تعد هناك بقية لكلام أو تطبيق.

ابن رشد وتعريب كتاب الشعر

عُنى فلاسفة العرب بكتاب الشعر لأرسطو على نحو ما عنوا بكتابه عن الخطابة فقد كتب الفارابى على هديه رسالة فى قوانين صناعة الشعراء ورسالة أخرى صغيرة، ويبدو من الرسالة الأولى أنه فقه بعض الشئ ما تحدث به أرسطو عن المحاكاة فى الشعر وبالمثل ما تحدث به عن الطراغوذيا (التراجيديا) والقوموذيا (الكوميديا) وإن كانت صورتهما لم تتضح له تماما. وصنع ابن سينا بعده تلخيصا لكتاب الشعر، وهو يبدو فيه متمثلا له بأكثر مما تمثله مترجمه مَتَّى بن يونس، ولعله اعتمد فى تلخيصه على ترجمة تالية له ليحيى بن عدىّ لم تصلنا.

وهو فى تلخيصه يحس بوضوح الفروق بين الشعر اليونانى والشعر العربى، مما جعله يبقى على اصطلاحى الطراغوذيا والقوموذيا فلم يسمهما المديح والهجاء كما صنع مَتّى. ومع فطنته فى تصور الكتاب يظل غامضا عنده أو بعبارة أدق تظل أطراف منه غامضة، وإن كان مما لا ريب فيه أن تلخيصه أجود من ترجمة مَتّى، وقد سمى مصطلح التعرف فى المأساة باسم الاستدلال، وسمى مصطلح الانقلاب فى البطل من السعادة إلى الشقاء والعكس باسم الاشتمال.

وجاء ابن رشد بعده فحاول تلخيص الكتاب، ويبدو أنه أحس أن من الصعب تلخيصه، وأنه أولى من ذلك أن يكتب تفسيراً ملخصاً له، لا ينقل فيه نصوص الكتاب نقلا حرفياً، بل يشرحها فى إجمال، وأراد أكثر من ذلك أن يقترب بعمله من الذوق العربى، فأكثر فيه من الأشعار العربية، بحيث غدا صنيعه أشبه بتعريب للكتاب، وكأنه يريد أن يطبق قضاياه على الشعر العربى، مع عدم إدراكه بوضوح لهذه القضايا، وفى مقدمتها حديث أرسطو عن الطراغوذيا والقوموذيا فقد مضى فى إثر مَتّى بن يونس وترجمته يظنهما على الترتيب المديح والهجاء. وإذا كان ابن سينا والفارابى قبله أدركا إلى حد بعيد ما يريده أرسطو بالمحاكاة فى التراجيديا والكوميديا وأنها محاكاة لأفعال وأحداث، فإن ابن رشد غاب عنه هذا المعنى تماماً وظن أن المحاكاة تقابل التشبيه فى البلاغة العربية، وسمى الانقلاب فى المأساة من السعادة إلى الشقاء والعكس إرادة. ومضى فى الكتاب يكثر من ضرب الأمثلة من الشعر العربى: أبياته وشطوره، ابتغاء الشرح والتفسير.

وفى الحق أننا عند ابن رشد – كما قلنا – بإزاء تعريب لكتاب الشعر لأرسطو، وهو تعريب يداخله الخطأ أحيانا فى فهم بعض النصوص والمصطلحات فى الكتاب، ومع ذلك فقد نثر فيه الفيلسوف القرطبى كثيرا من الآراء البلاغية الصائبة. وأول ما نقف معه عنده المحاكاة وظنه أنها تقابل فى البلاغة العربية التشبيه، فقد خصه بكلام كثير تحدث فيه – متابعا للبلاغيين عندنا – عن أدواته

ومجيئه أحيانا بدونها مما يسمونه تشبيها بليغا، ومجيئه أحيانا أخرى فى صورة عكسية يصبح فيها المشبه مشبها به والمشبه به مشبها كقول ذى الرمة فى أحد شطور أبياته "ورمل كأوراك العذارى قطعته". ويقول إن التشبيه قد يكون تشبيه محسوس بمحسوس، ويمثل لذلك ببعض الأبيات، وقد يكون تشبيه معنوى بمحسوس كقولهم فى الإحسان إنه قيد على شاكلة قول المتنبى:

وقَيَّدتُ نفسى فى ذرَاك محبةً ومن وجدَ الإحسان قَيْداً تقيَّدا

ويرى أنه ينبغى فى التشبيه أن يكون بالأشياء الفاضلة لا بالأشياء الخسيسة، وقد يكون فى ذلك متأثرا بما جاء عند عبد القاهر فى كتابه «أسرار البلاغة» من أنه ينبغى أن لا يقرن فى التشبيه الخسيس بالشريف، ويضرب ابن رشد لذلك مثلا هو قول شاعر فى مديح سيف الدولة وفتكه بالبيزنطيين فى بعض معاركه:

وكانوا كفأر شَوَّشوا خلف حائطِ وكنت كسنّوْرٍ عليهم تسلّقا

وواضح أن الشاعر شبه سيف الدولة فى سحقه للبيزنطيين بسنور أوهر، وهم خلف حائط يتهامسون هلعا كأنهم فأر مذعور، وما ينى سيف الدولة يتسلق الحائط عليهم ويمزقهم إربا. ويعيد هنا ما مر بنا فى تلخيصه لكتاب الخطابة من أن الأمم تختلف فى تشبيهاتها باختلاف أعرافها وبيئاتها وعاداتها كتشبيه العرب النساء بالظباء وبقر الوحش، ومثل تشبيهها الضب – حيوان من الزواحف – بالنون (الحوت) لمكان السراب الموجود فى بلادهم، ويقول: ومن ذلك قول الله تعالى فى تصوير أعمال الكفار: ﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقِيعةٍ﴾.

ويعرض أمثلة للاستعارة المكنية فى غير موضع من كلامه، ويقف مع الآمدى فى حملته على أمثلة جاءت منها عند أبى تمام لا يتضح فيها التشبيه من مثل قوله:

لا تَسقنى ماءَ الملام فإننى صَبٌّ قد استعذبتُ ماء بكائى

وقوله فى مدح أحد القواد وتنكيله بالأعداء:

يوم فَتْحٍ سقَى أسودَ الضواحى كُثَبَ الموت رائباً وحَليبا

الكثب: جمع كثبة وهى من اللبن الجرعة. يقول ابن رشد - كما قال الآمدى وغيره من بلاغيّى العرب - إن الماء فى البيت الأول غير مناسب للملام وكأنه افتقد فى الصورة التشبيه الذى يؤهل للاستعارة، ولم يلاحظ أن ماء البكاء فى نهاية البيت هو الذى أتاح لأبى تمام أن يأتى بماء الملام على سبيل المشاكلة وكأن للملام جدولا كبيرا. وبالمثل نقد ابن رشد التشبيه الذى قامت عليه الاستعارة فى البيت الثانى إذ جعل أبو تمام للموت جرعا كجرع اللبن منها الرائبة، وغير الرائبة. والصورة غريبة غير أن أبا تمام استوحاها من مثل قول العرب: جرّع فلان أعداءه الصّابَ (شجر مر) والعلقم. وابن رشد - مثل الآمدى وبلاغيّى العرب - مخطئٌ فى طلبه أن تكون هذه الصورة وسابقتها قائمتين على التشبيه، وهما من صور الاستعارة المكنية التى لا تعتمد على التشبيه، وانما تعتمد على تجسيم الأشياء تارة وتشخيصها وبث الحياة فيها تارة ثانية، وكأن ابن رشد لم يتنبه إلى ما نقله عن أرسطو فى وصفها وبيانها، على نحو ما مر بنا آنفا فى تلخيصه لكتاب الخطابة، إذ نقل عنه هناك أنها وضع الشئ نصب العين أى تجسيده أو إيداع الحياة فيه، وليس فى ذلك تشبيه ولا استعارة كما ظن الآمدى وأضرابه. وكان ينبغى أن يفتحوا أبواب التصوير البيانى لاستقبال هذا النوع من التشخيص والتجسيم الذى أكثر منه أبو تمام. على أن ابن رشد نفسه عاد فى صحف من الكتاب يذكر لونا من هذا النوع شاع عند العرب قديما، وهو مخاطبتهم للأطلال والديار ومحاورتهم مع الجبال وغيرها مما يبث الحركة فى الأشياء ويضعها نصب الأعين كما يقول أرسطو، ومما مثل له فيلسوف قرطبة من ذلك مخاطبة مجنون ليلى لجبل التّوْباد وحواره معه على هذا النمط:

وأجْهَشْتُ للتَّوْبادِ لما رأيتُه ... وكبرّ للرّحْمن حينَ رآني
فقلت له أينَ الذين عهدتهم ... حواليك فى أمنٍ وخَفْضِ زمان
فقال: مضوا واستودعونى بلادَهم ... ومن ذا الذى يبقى على الحَدَثانِ

وهى أبيات طريفة تصور مجنون ليلى وقد ألم بديارها فلم يجد من معاهدها سوى جبل التوباد، فأجهش بالبكاء، وامتلأ الجبل إشفاقا عليه فكبر لله لعله يرحمه، ويسأله المجنون عن ليلى وأهلها الذين كانوا يروحون ويغدون فى ظله آمنين وادعين، ويقول الجبل بلسان حاله: لقد مضوا وخلت الديار منهم، ومن ذا الذى يبقى على الليالى والأيام، فالكل إلى زوال والجميع إلى فناء. وكان ابن رشد يعجب بمثل هذا المشهد الكامل فى الشعر وأداه ذلك إلى إظهار إعجابه بالأبيات التى تحمل مشاهد أو أحاسيس كلية كأحاسيس الذكريات من مثل قول متمّم بن نُوَيْرة فى رثاء أخيه مالك:

وقالوا أتبكى كلَّ قبرٍ رأيتَه ... لقبرٍ ثَوَى بين اللّوَى والدّكادكِ
فقلت لهم إن الأسى يبعث الأسى ... دعونى فهذا كلُّه قبرُ مالكِ

والبيتان يحملان أحاسيس حادة بذكرى أليمه وتوجُّع ممض وحزن لا شاطئ له، فالأرض كلها أصبحت قبرا كبيرا لمالك، وهو يذرف الدمع سخينا على شقيق روحه، والدمع لا يرقأ ولا يجف. وينشد ابن رشد من هذه الأحاسيس والمشاهد والصور الكلية قول مجنون ليلى، وقد ذهب إلى حج بيت الله لعله يتعزى عنها أو يتسلى:

وداعٍ دعا إذ نحن بالخَيْف مِن منىً ... فهيّج أحزان الفؤاد وما يدرى
دعا باسم ليلى غيرَها فكأنما ... أطار بليلى طائرا كان فى صدرى

والبيتان يصوران مجنون ليلى وهو يؤدى عبادة الحج متنقلا بين مناسكه ومشاعره، وإذا شخص يدعو باسم ليلى أخرى، فيخفق قلبه حين سماع اسمها، وتتوالى ضرباته وخفقاته فى صدره، وتعود إليه رعداته فى جلده وعظامه،

وتعود إليه ذكرياته مع ليلى فى أيام الحمى، وكأنما يتصدع قلبه تصدعا. ويذكر ابن رشد لمجنون ليلى صورة كلية أخرى أو قل مشهدا كليا، إذ يقول:

وإنى لأستغشى وما بىَ نعسةٌ لعل خيالا منك يلقى خيَاليا
وأخرجُ من بين البيوت لعلنى أحدِّث عنك النفسَ فى السرِّ خاليا

والمعنى فى البيت الأول يتردد عند الشعراء، غير أن البيت الثانى رائع إذ يكمل المشهد أو الصورة، إذ يقول المجنون إنه يعتزل أهله وبيوتهم فى الحى ليخلو إلى نفسه وحبه ومناجاته ليلى، وكأنه يطلب الاعتكاف دائما، ليسَ إلى معبودته بحبه فى همس، بل فى صمت. وليس فى البيتين استعارة ولا تشبيه ولكن فيهما مما استوحاه عن أرسطو فى تلخيصه لخطابته، كما أسلفنا، من الأفعال الدالة على الحركة التى ترفع أمام أبصارنا أو قل ترسم مشاهد حية نابضة. وكان حريًّا بالبلاغيين عندنا أن يفتحوا فى البلاغة بابا لهذه المشاهد الخافقة بالحياة، مما تداخله الصور البيانية، ومما يخلو منها متحولا بالأحاسيس والحقائق الواقعية إلى مشاهد خافقة بالحياة والحركة. ومن بديع ما ذكره من هذا اللون أو الباب قول المتنبى يصف فزع رسول للروم حين دخل على سيف الدولة فى قلعته بحلب:

أتاكَ يكاد الرأسُ يجحد عُنْقه وتنقدُّ تحت الذُّعْر منه المفاصلُ
يقوِّم تقويمُ السماطين مشيَه إليك إذا ما عوَّجتْه الأفاكلُ

والسماطان: الصفَّان من الحاشية وغيرهم، والأفاكل: جمع أفكل وهى الرعدة. والمتنبى يصور حالة الرسول النفسية، وكأننا نراه أمام أبصارنا وقد دخل على سيف الدولة، والرعب يملأ نفسه من لقائه، وكأنما رأسه تنكر أن يظل عنقه متصلا بها، وكأنما مفاصله تتقطع خوفا وهلعا، والرعدات تأخذه من كل جانب، فيضطرب فى مشيته حتى ليكاد ينكفئ، لولا السماطان اللذان يقوّمان سيره بينهما، فيتماسك ونفسه لا تكاد تستقر ضيقا وقلقا وفزعا ما بعده فزع. وقد عرف المتنبى كيف يعرض علينا هذا المشهد الكامل لفزع رسول الروم وبيان

حالته النفسية. ولو أن البلاغيين من أسلافنا عنوا بعرض مثل هذه المشاهد الكلية فى البلاغة العربية وما يُطْوىَ فيها من وصف الأحوال النفسية الحقيقية والمتخيَّلة لأثروا مباحثهم ولاستحالت فى بعض جوانبها خصبة ممتعة.

ويعرض ابن رشد مرارا للكناية ويمثّل لها، ومما عرض له الأمثال ومعروف أنها تدخل فى باب الاستعارة التمثيلية، ويقول إنها أدخل فى باب الإقناع منها فى باب التخييل لأنها تقيس أحوالا حقيقية حاضرة على أحوال حقيقية ماضية، ويذكر من أمثلتها قول أبى فراس:

ونحن أناسٌ لا توسُّط بيننا لنا الصَّدرُ دون العالمين أو القَبْرُ
تَهُون علينا فى المعالى نفوسُنا ومن خَطبَ الحسناء لم يُغْلِها المهرُ

والشطر الأخير مثل واضح. ويقول إن هذا الجنس من الأمثال والحكم كثير فى شعر المتنبى، وهى ملاحظة صحيحة فشعره يمتلئ بالحكم، ولاحظ ذلك معاصروه ومن جاءوا بعده فألفوا فيه رسائل مختلفة.

وذكر ابن رشد الجناس التام والناقص ومثل لهما كما مثل للطباق والأضداد ملاحظا ما فيهما من المتاع والجمال الفنى، وأشار إلى تصنع المتنبى للمصطلحات العلمية فى شعره، وقال إنه ربما استعمل تعريفات واشتقاقات لم تستعمل من قبل، ناقلا فى ذلك كله عمن سبقه من البلاغيين والنقاد. وعرض للأسلوب المعروف عند البلاغيين باسم الاستثناء أو المدح بما يشبه الذم من مثل "على لا عيب فيه غير أنه شجاع" وقد جعله من باب السلب والإيجاب، وكأنه يشير بذلك إلى السر فى المتاع الأدبى به وأنه يعود إلى مسحة من التناقض تبدو فى ظاهر التعبير.

ويصطدم فيلسوف قرطبة بما جاء على لسان أرسطو فى كتاب الشعر من حديث عن تسلسل التراجيديا بحيث يكون لها فاتحة ووسط وخاتمة ويحاول أن يطبق ذلك على الشعر العربى. ويلقاه ما يذكره أرسطو عن الربط والحل فى

المأساة، ويخال أن الربط يلتقى فى قصيدة المديح العربية بالبيت الذى يتخلص فيه الشاعر من النسيب أو وصف الصحراء إلى المديح، ويمثل لذلك بتخلصين بديعين لأبى تمام والمتنبى ونكتفى بما جاء عند الأول من تخلص فى مديحه لأحمد بن أبى دؤاد:

عامى وعام العِيس بين ودِيقَةٍ مسْجورةٍ وتنوفةٍ صَيْخُودِ
هيهات منها روضةٌ محمودةٌ حتى تُناخَ بأحمدَ المحمودِ

والعيس: الإبل، والوديقة: الهاجرة، ومسجورة: موقدة، وتنوفة: فلاة، وصيخود: محرقة. يقول أبو تمام إن عامه وعام إبله كان عَسْفاً فى هاجرة متقدة وفلاة مهلكة، وما كان أبعده وأبعدها من النزول بديار الممدوح ورياضها الغناء. وهو تخلص بديع. ويقول ابن رشد إن هذا الربط أو هذا التخلص يكثر فى أشعار العباسيين بينما يعمد العرب قديما فى الجاهلية والإسلام إلى الخروج دون وصلة من النسيب وغيره إلى المديح. ويلتقى عند أرسطو بكلمات كثيرة عن هوميروس والإلياذة والأودسا والشعر القصصى، ويحاول أن يجد لذلك مثالا فى الشعر الجاهلى، ويهديه بحثه إلى قصيدة للأسود بن يعفر، يقول إنها من جيد ما فى هذا المعنى للعرب، وينشد منها خمسة أبيات يتحدث فيها الأسود عن فناء الدول والممالك الغابرة وهى من الشعر الغنائى. وكأن الفيلسوف القرطبى لم يفهم بوضوح ما يراد عند أرسطو بالشعر القصصى وشعر هوميروس.

ولكن مع كل ما فات ابن رشد من فهم هذه الجوانب وما يماثلها فى كتاب الشعر فإنه نفذ فى تضاعيف تعريبه إلى كثير من الأفكار البلاغية وخاصة فيما يتصل بالمشاهد المتكاملة للأحاسيس والأحوال النفسية والحقائق الواقعة. ولا تزال من أفكاره بقية طريفة تتصل بمراعاة النظير والغلو أو المبالغة. أما مراعاة النظير فإن البلاغيين قبله كانوا يعرضون أمثلة منه دون بيان لصوره وما يمكن أن يتوزعها من طرق مختلفة، وعرف ابن رشد كيف يستنبط هذه الطرق، وهى فى رأيه أربعة: أحدها أن يأتى الشاعر بالشئ وشبيهه مثل الشمس والقمر،

وثانيها أن يأتى بالأضداد مثل الليل والنهار، وثالثها أن يأتى بالشئ وما يستعمل فيه مثل القوس والسهم والفرس واللجام، ورابعها أن يأتى بالأشياء المناسبة مثل الأشجار والأزهار والمياه. وكان حريا بالبلاغيين بعده أن يعرضوا هذه الطرق التى وضعها فيلسوف قرطبة لمراعاة النظير. وعلى ضوئها عرض ما قاله بعض البلاغيين والنقاد عن فقد التناسب فى بيتين لامرئ القيس وآخرين للمتنبى ملاحظين أنه كان ينبغى وضع شطر البيت الثانى مع البيت الأول وشطر البيت الأول مع البيت الثانى، ونكتفى ببيتى المتنبى إذ يقول فى مديح سيف الدولة وفتكه بالروم:

وقفتَ وما فى الموت شكٌّ لواقفٍ   كأنك فى جَفْنِ الرَّدَى وهو نائم
تمرُّ بك الأبطالُ كلَمْىَ هزيمةً   ووجهُك وضَّاحٌ وثغرُك باسمُ

فقد زعموا أن التناسب مفقود فى شطرى كل بيت، وكان التناسب يقتضى أن يكون صدر البيت الأول صدرا للبيت الثانى، وصدر البيت الثانى صدراً للأول على هذا النمط:

وقفت وما فى الموت شكٌّ لواقف   ووجهك وضَّاحٌ وثغرك باسمُ
تمر بك الأبطالُ كَلْمَى هزيمةً   كأنك فى جَفْن الرَّدَى وهو نائم

ويعقّب ابن رشد على ذلك بقوله: "ما قاله أبو الطيب له وجه من التناسب" ولم يوضح ابن رشد الوجه المشار إليه وكأنه تركه للقارئ ليعود إلى ضوابط التناسب ومراعاة النظير التى ذكرها آنفا، ليلتمس فيها الوجه المظنون، وهو الإتيان بالشبيه فى البيت الأول إذ ذكر المتنبى مع الموت النومَ شبيهه والإتيان بالضد فى البيت الثانى إذ ذكر مع حزن المهزومين فرحة سيف الدولة بالنصر الحاسم والتشابه والتضاد وجهان قويمان من وجوه التناسب التى ذكرها ابن رشد. وبالمثل رد زعم البلاغيين والنقاد إزاء بيتى امرئ القيس التاليين عنده قائلا إن لقوله وجها من التناسب.

وواضح ما نفذ إليه بدقة نظره من وضع الضوابط المحكمة للتناسب في التعبير الأدبي ومراعاة النظير. أما الغلو أو المبالغة، فقد قرأ عند أرسطو أن أحداث التراجيديا ينبغي أن تكون في حيز الممكن، فاندفع يهاجم المبالغة المفرطة في الشعر مسميا لها باسم الكذب، ويقول إن السوفسطائيين هم الذين يستخدمونها وينبغي أن يتحاشاها الشعراء حتى لا يخرجوا عن حدود المعقول في حقائق الوجود، ويقول إن هذا الغلو الكاذب كثير في أشعار العرب والمحدثين، ويضرب لذلك أمثلة مختلفة من شعر بعض الجاهليين ومن شعر المتنبي، إذ يقول في مديح كافور:

عدوُّك مذمومٌ بكلِّ لسانِ ولو كان من أعدائك القَمرَان

وفي نفس القصيدة يقول لكافور:

لو الفلكُ الدوَّارُ أبْغَضْت سَعْيَهُ لعوَّقه شيٌ عن الدورَانِ

فقد كان للمتنبي مندوحة عن مثل هذه المبالغة المبعدة في الغلو بما يمكن أن يتخيله العقل ويقبله، أما أن يذم الشمس والقمر من أجل كافور، وأما أن يتصرف كافور في الفلك حتى ليستطيع تعويقه عن الدوران فإن هذا تطرف في المبالغة. وكان المتنبي بدونه يستطيع أن يمدح كافورا دون أن يفرط هذا الإفراط الذي يرده العقل ويدفعه.

ويرى الفيلسوف القرطبي أن أرسطو يقبل المبالغة في الشعر فيقول إنه إنما يقبل المبالغة التي تؤدي إلى التخييل لا إلى الكذب وبذلك يجعل المبالغة قسمين: مذمومة تخرج عن حجج المنطق وبراهين العقل كالبيتين السابقين في مديح كافور، ومحمودة يقبلها العقل والمنطق في شيء من التجوز لما تشير، لا من الكذب، وإنما من التخييل الطريف الذي تستسيغه العقول وتجد فيه متاعا وجمالا، ويمثل له ابن رشد بقول المتنبي متعجبا من قدوم رسول الروم على سيف الدولة:

وأنّى اهتدى هذا الرسولُ بأرضهِ ... وما سكنتْ –مُذْ سرتَ فيها– القَسَاطِلُ
ومن أى ماء كان يَسْقى جيادَه ... ولم تَصْفُ من مَزْجِ الدماءِ المناهلُ

القساطل: غبار الحرب، والمناهل: موارد المياه. والمتنبى يعجب من أن رسول الروم أو سفيرهم لم يضل فى مسالك بلاده من آسيا الصغرى وقد ملأتها جنود سيف الدولة بغبار الحرب الكثيف الذى غطاها بما يشبه الظلام حتى لا يمكن لراكب فيها أن يتبين طريقه، ويزداد عجبه أن يرى جيادا وخيلا مع سفير الروم وقد امتزجت مياه المناهل فى كل منزل نزله بدماء القتلى من قومه وأشلائهم. وإنه ليتساءل مذهولا: من أين يسقى هذا السفير خيله. وهى مبالغات حقا ولكنها تقوم على أصل صحيح من الحقيقة لما كان ينزله سيف الدولة وجنوده بالروم من فتك وسفك للدماء ما بعده سفك. ويمثل الفيلسوف القرطبى للغلو المحمود ببيتين آخرين للمتنبى إذ يقول فى نسوة حسان متغزلا:

لَبِسْنَ الوَشْىَ لا مُتَجَمِّلاتٍ ... ولكنْ كى يَصُنَّ به الجَمَالا
وضَفَّرْنَ الغَدَائر لا لِحُسْنٍ ... ولكن خِفْن فى الشَّعْر الضَّلَالا

والمتنبى يقول إن هؤلاء النسوة الفاتنات لبسن الثياب الحريرية الموشاة لا طلبا لحسن أو لتجمل، وإنما لكى يصن به الجمال الذى منحهن الله ويحفظنه من عيون الناظرين وقد نسجن الغدائر أو الضفائر لا طلبا للمزيد من إضفاء الحسن عليهن، وإنما لأنهن خفن، لسواد شعرهن سوادا لا يماثله سواد، أنهن لو أرسلنه ولم يجمعنه فى غدائرهن وذوائبهن لأضاف إلى الليل سوادا وظلاما بعضه فوق بعض، مما يخيفهن من الضلال فيه. وكل ذلك غلو بعيد ولكن له أصلا من الواقع سوّغ للمتنبى هذا الإغراق فى الغلو، فهن جميلات حقا وشعرهن أسود فاحم حقا، والمتنبى يغلو، ولكنه غلو يعتمد على الحقيقة وهو فيه لا يخرج إلى استحالة ولا إلى معان ممتنعة، إذ يستمد فى غلوه وتخيله من الممكن الذى يجوز فى العقول ولا يمتنع.

لسَان الدّين
ابن الخَطيب الكاتب

أخذت الأندلس من قديم تنافس المشرق بأعلامها الأفذاذ فى جميع فروع العلم والأدب بحيث أصبح لها كيانها المستقل فى كل فرع: فى علوم اللغة وعلوم الشريعة وعلوم الأوائل وفى ميادين الشعر والنثر، ويكفى أن نذكر ابن سيدّه اللغوى الضرير وكتابه المخصّص، وهو كتاب تنوء به العصبة أولو القوة من اللغويين، ولو أننا عمدنا اليوم إلى صنع معجم لغوى من طرازه لألّفنا لذلك اللجانَ تلو اللجان، وعملت سنواتٍ طوالاً، ولم تكد تبلغ شأوه. وكأنما تركت البلاد العربية النظر الفاحص فى النحو وتعقيداته ليكتب فيه ابن مضاء القرطبى كتابه «الرد على النحاة»، وهو أول كتاب فى نقد النحو وبيان ما ينبغى له من تيسير، حتى تفهمه الناشئة وتستقيم ألسنتها على النطق السليم الصحيح. وكلنا نعرف نهضة فقهاء المغرب والأندلس بمذهب الإمام مالك على نحو ما هو معروف عن سحنون المغربى ويحيى الليثى القرطبى. وإليهم يرجع الفضل فى دعم مذهب داود الظاهرى ووضع أصوله ومبادئه على نحو ما هو معروف عن ابن حزم. وللأندلسيين فى علوم الأوائل وما يتصل بها القِدْح المُعَلّى على نحو ما هو مشهور عن الفيلسوف ابن رشد، وآثار كتاباته فى الفكر الغربى مما شهد به الغربيون ونوهوا طويلاً. وكلنا نعرف مدى ازدهار الشعر العربى فى الأندلس كمّاً وكيفاً، فشعراؤه النابهون يُعدّون بالعشرات على مدى ثمانية قرون متعاقبة. ويصور هذا الازدهار فى رأينا إصرارَ الأندلس على التشبث بالروح العربية، فهى أبعد البلاد العربية غرباً، ومع ذلك كأنما ألغيت المسافات بينها وبين مراكز

الشعر الكبرى فى المشرق، فالمعانى والأفكار والمشاعر والأحاسيس واحدة، وهى تبتكر الموشحات وجميع تلك العناصر فيها ماثلة، وكل ما فى الأمر أنها تحاول فيها النفوذ إلى نمط جديد من الصفاء الموسيقى، وكأنما عَجَمَتْ ألفاظ العربية لتختار لموشحاتها أوفرها ألحاناً وأعذبها وأرشقها أنغاماً. ودائماً يستوحى شعراؤها ووشّاحوها شعراء المشرق على نحو ما يصرّح بذلك ابن خفاجة فى مقدمة ديوانه وفى تضاعيفه، إذ يذكر شعراء المشرق الذين يستلهم منهم معانيه وأحاسيسه، وهو بلا منازع أكبر شعراء الأندلس وأوصفهم للطبيعة. وازدهر عندهم النثر، واستوحوا فيه – كما استوحوا فى الشعر – المشرق، فإذا ابن شُهَيْد معاصر أبى العلاء المعرى يكتب رحلةً فيما وراء عالمنا الحسىّ فى عالم الجن، حيث لقى شياطينَ شعراء المشرق وكتّابه العظام من أمثال أبى نواس وبديع الزمان، وعرض عليهم من شعره ونثره ما جعلهم يشهدون ببراعته وبلاغته. وإذا كان ابن شُهَيد استوحى فى رحلته فكرةَ الشياطين المعروفة منذ العصر الجاهلى والتى كتب فيها بديعُ الزمان إحدى مقاماته فإن ابنَ زيدون استوحى فى رسالته الجدّية المشهورة ما كتبه المشارقة مراراً وتكراراً فى الاعتذار، كما استوحى فى رسالته الهزلية ما كتبه الجاحظ فى رسالته المعروفة: رسالة «التربيع والتدوير»؛ وقد استطاع ابنُ طفيل أن يسوّى من قصة حىّ بن يقظان التى رواها ابن سينا قصتَه المشهورة البديعة. وكل ذلك نسوقه لنؤكد أن الروح العربية العامة ظلت مسيطرة بقوة طوال عصورنا الوسيطة فى كل بلد عربى، بل فى أبعد هذه البلدان غرباً: فى الأندلس: الفردوس العربى المفقود.

ولسانُ الدين بن الخطيب الذى أظلّته الأيام الأخيرة للعرب فى الأندلس قبيل مغرب شمسهم هناك آيةٌ ناطقة على ما أسلفناه من تواصل الأندلس بالمشرق، وهو أكبر كاتب أبدعته الأندلس فى عصورها الأخيرة، حتى قال معاصروه: "إنه كاتب الأرض إلى يوم العَرْض". وكان مثقفاً ثقافة واسعة بعلوم اللغة والشريعة والفلسفة والطب والنجوم والحيوان والبيزرة والتاريخ والتصوف

والموسيقى. وكان شاعراً كما كان كاتباً، وبرع فى الشعر كما برع فى الكتابة، حتى ليقول ابن خلدون إن أحداً من معاصريه لم يدانه فيهما[1]، مما جعل أبا الحجاج يوسف بن نصر أمير غرناطة يصطفيه لنفسه ويلحقه بدواوينه، حتى إذا توفى رئيسها ابن الجيّاب أسند إليه منصبه، واتخذه وزيره ومستشاره. وقد خصه المقرّى بمجلدين ضخمين من كتابه «نفح الطيب» عرض فيهما رسائله الديوانية والشخصية. ويموج النفح برسائله إلى سلاطين الدولة المرينية بالمغرب وكبار موظفيها وإلى سلطان تونس وسلاطين تلمسان وبعض سلاطين مصر.

وعادةً يبدأ ابن الخطيب الرسالة الديوانية إلى السلاطين بذكر لفظ المقام أو المقرّ أو الأبواب الشريفة أو الخلافة إذا كان السلطان يلقّب نفسه بها، كسلاطين بنى مَرين، وينعت هذه الألفاظ بما يليق بها مطيلاً فى ذلك. ثم يذكر ألقاب السلطان المرسل إليه ويسميه ويطيل فى الدعاء له ولدولته، ويذكر السلطان المكتوب عنه، ثم يقول: أما بعد حمد الله، ويأتى بخطبة فى المعنى تشتمل على التحميد والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم والرضا عن الصحابة رضى الله عنهم، ثم يقول: فإنا كتبنا إليكم من موضع كذا، ويأتى بما يناسب المقام، ثم يمضى فى سلك المقصود من الرسالة، ويختمها بالدعاء ثم بالسلام. وكان إذا كتب رسالة ديوانية إلى أمير بدأها بلفظ الإمارة ويطيل فى نعتها، أما إذا كتب إلى والٍ أو قائد فإنه كان عادة يقول: إلى فلان، وينعته بما يليق به، ويمضى فى الرسالة على النحو السابق. وقد يبدأ بقوله: من فلان السلطان إلى فلان، ويذكر نسب سلطانه مبجلاً معظماً، ثم يذكر المرسل إليه والسلام والحمد على ما تقدم، وبالمثل كان يكتب عن السلطان إلى الرعية.

وابن الخطيب فى ذلك كله لم يكن مبتدعاً، بل كان متّبعاً لكتّاب المشرق، فقد أخذوا يكثرون من نعوت السلاطين والأمراء والخلفاء فى كتاباتهم، كما أخذوا يكثرون من نعت المقام والمقرّ والخلافة والإمارة. وكانت الأندلس وكتّابها دائماً يتبعون كتّاب المشرق فى كل تقليد يضعونه أو يرسمونه، حتى إذا

كان ابن الخطيب رأيناه يوغل في ذلك ويُغرق فيه إغراقاً حتى لكأنه يريد أن يبذّ فيه كتّاب المشرق، فهو ليس أقلّ منهم معرفة بالرسوم والتقاليد. وكان حريًّا به أن لا يتابعهم في هذا النهج، غير أنه لو صنع لخالف القانون العام الذى كان يتحكم فى العالم العربى، قانون التماثل بين الشرق والغرب، أو كما نقول الآن قانون التوحد والوحدة، فقد كان كل ما ينشأ فى قطر سرعان ما يرتفع عن قطره العربى ويصبح عاماً لجميع الأقطار العربية، على نحو ما نعرف عن الموشّحات، فقد ابتكرتها الأندلس، ولم تَضَعْ عروضها الخاص، وإنما وضعته مصر على يد شاعرها ابن سناء الملك، ويصبح عُمْلة متداولة بين كل الأقطار العربية وحقاً مشاعاً للجميع.

ونحن بذلك إذا قرأنا عند ابن الخطيب في نعت أبي زيان سلطان المغرب حين تم له الأمر: "مولانا وعمدة ديننا ودنيانا، الذى سخّر الله تعالى البر والبحر بأمره، وحكم فوق السموات السبع بعز نصره، وأغنى يوم سعده عن سلّ السلاح وشَهْره، الخليفة الإمام، الذى استبشر به الإسلام، وخفقت بعزه الأعلام، ولاح بدر محيّاه فافتضّ الظلام..."[٢] إلى غير ذلك من مبالغات مفرطة، لم يكن من حقنا أن نزرى على صنيعه، إنما نسجّل ذلك على أنه سمة من سمات العصر فى الشرق والغرب العربيين، وكان حريًّا بالكتّاب أن يترفعوا بفنهم عن مثل هذا الدهان، غير أن لابن الخطيب عذراً فى أن ذلك كان تقليداً عاما.

ولرسائل ابن الخطيب إلى سلاطين بنى مَرين أهمية تاريخية كبيرة، فإنه كثيراً ما كان يصف فيها شؤون غرناطة وما بها من مؤامرات يحاول أصحابها بها خلع سلطانها، كما كان يصف جهاد سلطانيها أبى الحجاج يوسف وابنه الغنى بالله محمد الذى فرّ سنة ٧٦٠ إلى المغرب وظلّ بها مع ابن الخطيب ثلاث سنوات عاد بعدها إلى عاصمته. ومن طريف ما له من رسائل فى وصف هذا الجهاد رسالة موجهة على لسان سلطانه الغنى بالله إلى الشعب الغرناطى، تبشره باسترداد أُطريرة[٣]:

"يا أيها الناس! ضاعفَ اللهُ تعالى بمزيد النعم سروركم... أبشركم بما كتب به سلطانكم السعيد إليكم، بيُمْنه وسعادته نعم الله عليكم ... أن ا لله تعالى فتح له الفتح المبين، وأعز بحركة جهاده الدين، وبيّض وجوه المؤمنين، وأظفره بأُطريرة البلد الذى فجع المسلمين بأسرهم فجيعة تثير الحميّة، وتحرك النفوس الأبيّة، فانتقم الله تعالى منهم على يده، وبلغه من استئصالهم غاية مقصده، فصدق من الله تعالى لأوليائه وعلى أعدائه الوعد والوعيد، وحكم بإبادتهم المبدئ المعيد ﴿وكذلك أَخْذُ ربِّك إذا أَخَذ القرى وهى ظالمةٌ إن أخذه أليمٌ شديد﴾ (هود: ١٠٢) ... فتحٌ هنىّ، وصنع سنىّ، ولطف خفىّ، ووعد وفىّ، فاستبشروا بفضل الله ونعمته".

والرسالة طويلة، وتهمنا دلالتها على أن الحكام فى الأندلس كانوا دائما يفكرون فى إرضاء الشعب، وكانت دائما للشعب مشاركة بصور مختلفة فى الحكم، وهى ظاهرة تلاحظ فى الأندلس منذ وليها الحكَم الرّبَضى، ووقعة الربض مشهورة، فقد ثار عليه الشعب وفى مقدمته الفقهاء، وأبوا منه إلا النزول على حكمهم. وظلت دائماً للشعب فى الأندلس شخصيته، وظل الحكام يرهبونه وينزلون على حكمه حين يرى إقصاء والٍ أو قاضٍ أو وزير. ومن أجل ذلك نرى الحكام يعرضون عليه أعمالهم ويتزلفون إليه ويتملقونه.

وظاهرة ثانية تلاحظ فى رسائل ابن الخطيب الديوانية، هى ظاهرة الكتابة عن سلطانه، إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وكانت قد جرت عادة أفراد الأمة من السلاطين وغيرهم بكتابة الرسائل إلى الرسول عليه السلام بالتحية والسلام والشفاعة به إلى الله فى الآمال الدنيوية والأخروية وإرسالها إلى ضريحه الشريف صلى الله عليه وسلم. ونرى ابنَ الخطيب يُكثر من هذه الرسائل على لسان سلطانه أبى الحجاج يوسف بن نصر وابنه الغنى با لله، وكان يضمنها أحياناً قصائد طنّانة فى مديح سيد العالمين ضارعاً إليه متوسلاً، وكأنه بذلك

يستتم ظاهرة المدائح النبوية التى كثرت وشاعت فى المغرب والأندلس. ومن قوله فى مطلع رسالة ديوانية نبوية على لسان السلطان أبى الحجاج يوسف(٤):

"إلى رسول الحق، إلى كافة الخلق، وغمام الرحمة الصادق البرق، الحائز فى ميدان اصطفاء الرحمن قصب السبق، خاتم الأنبياء، وإمام ملائكة السماء، ومن وَجَبَت له النبوة وآدم بين الطين والماء، شفيع أرباب الذنوب، وطبيب أدواء القلوب، والوسيلة إلى علاّم الغيوب، نبىّ الهدى الذى طهر قلبه، وختم به الرسالة ربه، وجرى فى النفوس مجرى الأنفاس حبه، الشفيع المشفع يوم العرض، المحمود فى ملأ السماء والأرض، صاحب اللواء المنشور يوم النشور ... ومخرج الناس من الظلمات إلى النور".

والأسجاع تسيل عذوبة ونعومة، وطبيعى أن يختار لرسائله الديوانية السجع، فقد كان عامًّا فى البلاد العربية جميعها، فلم يكن هناك كاتب ديوانى منذ ابن العميد إلا وهو يسجع فى رسائله سجعاً مقبولاً حيناً، ومتكلفاً حيناً آخر. ومن الحق أنه كان الغالب على أسجاع ابن الخطيب انتقاء الجيد المختار الذى يروق بجَرْسه، دون أن يُحدث ثقلاً فى النطق به أو فى سماعه. ويصف فى الرسالة للرسول عليه السلام جهاد غرناطة لأعدائها الذين كانوا يحيطون بها من كل صوب، وأهلها يدافعون عنها مستميتين حتى الذماء الأخير، يقول فيهم(٥):

"يطيرون من هَيْعة إلى أخرى، ويتلفتون والمخاوف عن يمنى ويسرى، ويقارعون – وهم الفئة القليلة – جموعاً كجموع قيصر وكسرى، لا يبلغون من عدو هو الذرّ عند انتشاره، عُشْرَ معشاره، قد باعوا من الله تعالى الحياة الدنيا، لأن تكون كلمة الله هى العليا، فيا له من سرب مروع، وصريخ إلا منك ممنوع، ودعاء إلى الله وإليك مرفوع، وصبية

حمر الحواصل، تخفق فوق أوكارها أجنحة المناصل... وعلى ذلك فما ضعفت البصائر ولا ساءت الظنون، وما وعد به الشهداء تعتقده القلوب حتى تشاهده العيون."

ولابن الخطيب رسائل مختلفة إلى سيد الأنام على لسان السلطان الغنى بالله، يبشره فيها بفتح كثير من البلدان التى أخذها الإسبان عنوة من مثل بُرجة وجيّان وأُبَّذة، وكيف نطقت المآذن ثانية فيها بالأذان والتكبير، وكيف أعيدت إلى أسرى المسلمين حرياتهم، وفكت عن سيقانهم أساور الحديد، وعن أعناقهم أغلال الأسر الشديد. وهى رسائل شفاعة وضراعة وتوسل من جهة، ومن جهة ثانية رسائل جهاد، تصور كيف كان يقتحم سكان هذه الإمارة الصغيرة الجسور إلى أودية الاستشهاد غير مبالين، مقلّمين أظفار الأعداء الغاشمين، وكانت تؤيدهم فى هذه الحرب العوان سيول غفيرة من المغرب ما تنى تسلّ على العدو سيوفها، فتحقق النصر المبين مذيقة له الذل والصغار، والمحق والدمار.

وبجانب رسائل ابن الخطيب الديوانية رسائل له شخصية كثيرة كتب بها إلى إخوانه وكان كثيراً ما يداعب أصدقاءه فى هذه الرسائل على نحو ما نجد فى رسالة له إلى أبى عبد الله بن الشديد محتسب مالقة مداعباً[٦]:

"كتبت أيها المحتسب، المنتمى إلى النزاهة المنتسب، أهنيك ببلوغ تمنّيك، وأحذرك من طمع نفس بالغرور تُمنّيك، فكأنى بك وقد طافت بركابك الباعة، ولزم أمرك السمع والطاعة، وأخذتَ أهل الريب بغتة كما تقوم الساعة ... فازهد فيما بأيدى الناس من العوارى، وسر فى اجتناب الحلواء، على السبيل السواء، وارفض فى الشواء، دواعى الأهواء، وكن على الهرّاس (صانع الهريسة) وصاحب ثريد الراس، شديد المراس... سددك الله تعالى إلى غرض التوفيق، وجعل قدومك مقروناً برخص اللحم والزيت والدقيق".

والرسالة تجرى على هذا النمط من الدعابة والفكاهة، ومعروف أن المحتسب كان يقوم على الأسواق، مراقباً لأثمان المبيعات، وفاضًّا للمنازعات بين الأفراد، وابنُ الخطيب يحذّر ابنَ الشديد من نفسه، وقد رأى الناس في الأسواق يأتمرون بأمره، موصياً له أن لا يطمع فى حلواء ولا هريسة ولا لحم رأس، وأن يزهد فيما فى أيدى الناس حتى يقيم العدل بالقسطاس، فلا ترتفع أثمان الأشياء، بل يعمل على أن تصبح رخيصة، حتى يستطيع شراءها الناس، غنيهم وفقيرهم على السواء.

وفنٌّ ثانٍ برع فيه ابن الخطيب كما برع فيه الأندلسيون والمغاربة من قبله وفى عصره وهو فن الرحلات، على نحو ما نعرف عند ابن جبير وبالمثل عند ابن بطوطة، غير أنه لم يكن يمد رحلاته إلى ما وراء الأندلس والمغرب، بل كان يقتصر عليهما وعلى وصف بلدانهما. وكان يتخذ لرحلته أحياناً أسلوب السجع، فتصبح وكأنها مقامة، وأحياناً يتخذ الأسلوب المرسل فيطيل فيها ويطنب. وأول ما يلقانا من رحلاته رحلته فى الأندلس أو مقامته التى سمّاها «خَطْرة الطَّيْف فى رحلة الشتاء والصيف»، وهى وصفٌ لطائفة من بلدان إمارة غرناطة، إذ رافق أميرَها أبا الحجاج يوسف بن نصر فى تفقده لبعض الثغور الشرقية لإمارته، ويذكر فى مطلع الرحلة أنها بدأت فى يوم الأحد الموافق السابع عشر من شهر المحرم لسنة ٧٤٨، وقد رحل الأمير فى موكب كبير تتقدمه فيه الألوية والبنود الحمراء شعار بنى الأحمر وتحفٌّ به حواشيه. ويسير الموكب فى اتجاه الشمال الشرقى إلى مدينة وادى آش ثم يدلف إلى الشرق مارًّا بمدينتى بَسطة وبُرشانة، ويلقى السلطان عصا الترحال فى مدينة إلبيرة، ثم يعود إلى غرناطة من طريق آخر ماراً بثغر المريّة. وفى وصف استقبال الناس فيها للسلطان وموكبه يقول[٧]:

"برز أهلها، حتى غصّ بهم سهلها، وتقدمت مواكب الأشياخ الجلّة، والفقهاء الذين هم سُرج الملة، وخفقت أصناف البنود المطلة، واتسقت

الجموع صَفوفاً كصفوف الشطرنج، على أعناقهم قسيُّ الفرنج... واجتاز خدام الأساطيل المنصورة، في أحسن صورة، بين أيديهم الطبول، والأبواق تروع أصواتها وتهول. وتأنّق من تجار الروم من استخلص العدل هواه، وتساوى سره ونجواه، في طرق من البرِّ ابتدعوها، وأبواب من الاحتفاء شرعوها، فرفعوا فوق الركاب المولوى على عمد الساج، مظلة من الديباج، كانت على قمر العلياء غمامة، وعلى زهر المجد كمامة، فراقتنا بحسن المعاني، وأذكرتنا قول أبي القاسم بن هاني:

وعلى أمير المسلمين غمامةٌ نشأتْ تظلّل وَجْهَه تظليلا

وطلعت في سماء البحر أهلة الشّواني، كأنها حواجب الغواني، ومثلوا فسلموا، وتزاحم من النساء الأفواج، كما تتدافع الأمواج، فرُفع الجُناح، وخفض الجَناح، ومُهِّد لهن سبيل العطف، وشملهن كنف الإشفاق واللطف".

وفي هذا المقطع من المقامة يصور ابن الخطيب احتفالَ أهل المرية بمقدم السلطان، ولم يكن احتفالاً بالمعنى المفهوم، إذ يتجمع الناس للفرجة على الأمير وموكبه، بل كان استعراضاً عسكرياً عامًّا، فقد تحولت المريَّة وغيرها من مدن سلطنة غرناطة إلى رباطات ومعسكرات حربية، وهي معسكرات لم يكن فيها مدني وجندي، بل كان الجميع جنوداً على نحو ما نرى الآن في هذا الاستعراض الكبير، إذ تتقدمه الشيوخ والفقهاء تخفق فوقهم الرايات والبنود، وجموع الأهلين من ورائهم تنتظم في صفوف متراصة كتراصّ قطع الشطرنج، وكل منهم يحمل قوساً رومياً، فهم يستخدمون نفس الأسلحة الحربية التي يستخدمها الإسبان، حتى إذا تمّ استعراض الأهلين أو جنود البر، أخذت جنود الأساطيل البحرية تمر وبين أيديها الأبواق والطبول. ويشير ابن الخطيب إشارتين طريفتين، أما الأولى فتحية مسيحيي المرية – أو كما يسميهم "الروم" – للسلطان، إذ رفعوا فوقه

مظلة من الديباج على عمد الساج تعبيراً عما كفل لهم من الأمن والعدل اللذين كفلهما الإسلام في كل مكان لأهل الذمة، وأما الإشارة الثانية فما ذكره عن أفواج النساء وكثرتهن فى هذا الاستعراض، ويقول: "رفع الجناح وخفض الجناح"، فقد اختلطن بالرجال، بل بالجنود، ولم يعد من فرق - كما يقول ابن الخطيب فى استقبال آخر - بين السلاح والعيون الملاح، ولا بين حمر البنود وحمر الخدود. وأكبر الظن أن كثيرات منهن كنّ سافرات، فقد عرفت المرأة الأندلسية السفور منذ عهد عبد الرحمن الناصر وسيره بقرطبة في بعض مواكبه وامرأة رفيعة مهيبة راكبة في موكبه سافرة على نحو ما روى ذلك ابن حزم فى كتابه « نقط العروس ». ويقول ابن الخطيب إن النساء شملهن العطف واللطف، ولم يصرح هل كان ذلك من السلطان أو من عسكر أهل المرية، ولعلهم جميعاً كانوا يحيُّونهن ويبادلونهن التحية.

ولابن الخطيب مقامة ثانية سماها «معيار الاختيار فى ذكر أحوال المعاهد والديار»، وهو يصف فيها أربعاً وثلاثين مدينة من مدن سلطنة غرناطة وأهم مدن المغرب الأقصى، ذاكراً محاسن كل مدينة ومساويها. كتبها فى منفاه بالمغرب لأوائل العقد السابع من القرن الثامن الهجرى، وفى مستهلها يسأله شيخ وفتاة عن رحلاته فى الأقطار وما بلغ من أمدها، فيورد عليهم هذا الوصف المسهب لمدن سلطنة غرناطة والمغرب ويبدأ بالأولى، ثم يسترسل فى وصف الثانية، ومن قوله فى مكناسة[٨]:

"مدينة أصيلة، وشعب للمحاسن وفصيلة، فضّلها الله ورعاها، وأخرج منها ماءها ومرعاها، فجانبها مَريع، وخيرها سريع، ووصفها له فى فقه الفضائل تفريع، عدل فيها الزمان، وانسدل الأمان، وفاقت الفواكه فواكهها ولا سيما الرمَّان، وحفظ أقواتها الاختزان، ولطفت فيها الأوانى والكيزان، ودنا من الحضرة (فاس) جوارها، فكثر قصادها من الوزراء وزوارها، وبها المدارس والفقهاء، ولقَصبتِها الأبهة والبهاء،

والمقاصير والأبهاء."

والمقامة مسجوعة مثل سالفتها، ولكنه ليس سجعاً فارغاً من المعلومات عن البلدان بل هو محشوّ بها، بحيث يعطينا صورة دقيقة عن عمران تلك البلدان ونشاطها الثقافي. وكما يصوّر محاسنها يصور مساويها. وابن الخطيب بذلك يعطينا مثلاً حياً على أن السجع عنده وعند أمثاله من الكتّاب النابهين في عصره لم يكن يحول بينهم وبين التعبير عن كل ما كانوا يريدون قوله وبسطه من الحقائق والتفاصيل، فهو ليس حلية تراد لذاتها، بل هو صورة من صور التعبير الأدبي يعرض فيها كاتبه البارع كل ما يعنّ له من الدقائق.

ولابن الخطيب رحلة طويلة لم يكتبها سجعاً كالمقامتين السابقتين، بل كتبها مرسلة غير مسجوعة، وصف فيها المغرب الأقصى ومدنه حين نزله في منفاه، سماها «نُفاضة الجراب في عُلالة الاغتراب»، لم يصلنا منها إلا الجزء الثاني من أربعة أجزاء كانت تشتمل عليها. وأكبر الظن أن الأجزاء الثلاثة الباقية كانت على صورة هذا الجزء، وهي صورة يتخللها بكثير من أخباره وذكر مقدمات بعض كتبه التي صنفها وإنشاد بعض أشعاره وتسجيل بعض رسائله. وهو يستهل هذا الجزء الثاني بالصعود إلى جبل هنتانة بمنطقة جبال أطلس، ويصف فيه قبر السلطان المريني أبي الحسن وموضعه، ويفيض في بيان أحوال قبيلة هنتانة ومعيشتها وما قدمته له من مآكلها ومشاربها المختلفة. ويولي وجهه نحو مدينة أغمات، ويصف مسجدها وصفاً معماريًّا دقيقاً، ويزور قبر المعتمد بن عباد أمير إشبيلية المدفون بها، ويحيّيه بقصيدة بديعة، ويلمّ بمراكش وغيرها من المدن في طريقه إلى مدينة سَلا على المحيط، مبيناً ما بكلٍّ تلك المدن من مساجد ومدارس ومكتبات. والرحلة بذلك تفيد الباحثين فوائد كثيرة في التعرف على أحوال مدن المغرب الأقصى لعصره من النواحي الاجتماعية والثقافية والمعمارية الهندسية. وفي هذا الجزء من الكتاب رسالة طريفة في وصف وُلاة المغرب تتخذ في بعض جوانبها طابعاً قصصياً، وفيها يقول في وصف والي مكناسة عبد الله بن

محمد[٩]:

"صاحب هدى وسَمْت، وطريقة غير ذات عوج ولا أَمْت، متّصف بعفاف، واشتمال بالطهارة والتفاف، مع عدل وإنصاف، وامتياز بالخير واتّصاف، معتد الجود، واضع إياه فى ضرورات الوجود، كثير الضيف، مطعم فى الشتاء والصيف، أمن جاره من الحيف، يرعى الوسيلة ولا ينساها، ويصل مغدى الصنيعة بممساها، لا تسع النجوى مجالسه، ولا تضم الخنا سقائفه."

وهى صورة طيبة للوالى الصالح المستقيم العفيف الطاهر العادل المنصف الذى لا يجور فى ولايته ولا يتحيف أحداً فى حكمه، فحكمه دائماً قائم على العدل الذى لا تصلح حياة أمة بدونه، لا يميل مع هوى، ولا ينحرف مع زيغ، ومجالسه مجالس عفة لا تعرف خناً ولا ما يشبه الخنا، كما لا تعرف نجوى ولا ما يشبه النجوى، فخفاؤه كعلنه وسره كجهره، لا يبيّت لأحد شراً، ولا يدبر لأحد أمراً نكراً.

وفنٌّ ثالث كان يجيده هو فن التاريخ بنوعيه من التاريخ السياسى والتاريخ الشخصى أو التراجم، وكان يسوق الأول فى أسلوب مرسل على نحو ما نجد فى كتابيه «أعمال الأعلام» و «اللمحة البدرية فى الدولة النصرية» – دولة بنى الأحمر فى غرناطة الذين أظلّه حكمهم، ويستهل كتابه فيهم بقوله[١٠]:

"الحمد لله الذى جعل الأزمنة كالأفلاك، ودول الأملاك كأنجم الأحْلاك، تطلعها من المشارق نيّرة، وتلعب بها مستقيمة أو متحيّرة، ثم تذهب بها غائرة متغيّرة ... بينما ترى الدَّست عظيم الزحام، والموكب شديد الالتحام، والوزَعَة تشير، والأبواب يقرعها البشير، والسرور قد شمل الأهل والعشير، والأطراف تلثمها الأشراف، والطاعة يشهرها الاعتراف، والأموال يحوطها العدل أو يبيحها الإسراف، والرايات تعقد،

والأعطيات تنقد، إذ رأيت الأبواب مهجورة، والدسوت لا مؤملة ولا مزورة ... فكأنما لم يسمر سامر، ولا نهى ناهٍ ولا أمر آمر."

وهى فاتحة للكتاب تعد استهلالاً جيداً له، فالدول تحول وتزول، وتشرق وسرعان ما تغرب، وبينما هى فى الأوج إذا هى بعد قليل فى الدرك، فلا سمع ولا طاعة ولا سرور ولا بشير ولا أموال ولا أعطيات، فالأبواب هجرت، ولا زائر ولا آمل، وكأنما لم يكن هناك سامر ولا ناهٍ ولا آمر. ويمضى ابن الخطيب بعد ذلك فى الكتاب بأسلوب مرسل جزل مصقول. وبالمثل يكتب «أعمال الأعلام».

أما كتب التراجم، فمنها ما اختار له هذا الأسلوب مثل «الإحاطة»، ومنها ما اختار له الأسلوب المسجوع مثل «الكتيبة الكامنة فى شعراء المائة الثامنة»، متبعاً فى ذلك ابن بسام فى كتابه «الذخيرة» والفتح بن خاقان فى كتابيه «القلائد» و «المطمح». وفُقدت له كتب تراجم مختلفة لم تبق منها إلا بقايا مثل كتابيه «التاج المحلىّ» و «الإكليل الزاهر» وكانا مسجوعين، وفى «نفح الطيب» منهما نصوص مختلفة. وكل من يقرأ سجعه الذى بثّه فى التراجم سواء فى «الكتيبة الكامنة» أو فيما دوّنه المقرّى فى «نفح الطيب» يلاحظ براعته فى رسم الترجمة وملامحها الدالة، سواء هجا أو مدَح، وكان إذا هجا أشوى أحياناً وأقذع، من مثل قوله فى وال كان يبغضه[11]:

"كثيف الحاشية، معدود فى جنس السائمة والماشية، تُليت على العمال به سورة الغاشية. تولّى الأشغال السلطانية فذُعرت الجباة لولايته، وقامت قيامتهم لطلوع آيته، وقنطوا كل القنوط، وقالوا: جاءت الدابة تكلمنا وهى إحدى الشروط".

فقد جعله ثقيلاً ثقلاً لا حدّ له، وأخرجه من عداد الإنسان إلى عداد الحيوان وجعل العمال يتشاءمون بتوليته عليهم وكأنما ينتظرهم وينتظر الرعية الحرمان

والعذاب والجوع، بل إنه ليعمهم ذعر شديد ويأس مرير، حتى لكأنما القيامة قربت وبدأت علاماتها فى الظهور، فالدابة تكلمهم – كما جاء فى الذكر الحكيم – إيذاناً بقيام الساعة. وكان يمدح فيجيد الثناء والمدح كما يجيد الذم والقدح، وله فى مدح قاض نزيه[١٢]:

"قاض توارث كل جلالة، عن كلالة، وجمع فى العلم الحسب، بين الموروث والمكتسب ... إلى نزاهة لا تغرها البيضاء ولا الصفراء، وحلم لا تستهويه السعاية ولا يستفزه الإغراء، ووقار يستخف الجبال الراسية، ونظر يكشف الظُّلَم الغاشية، تولى قضاء الحضرة فأنفذ الأحكام وأمضاها، وشام سيوف الجزالة وانتضاها، ولبس أثواب النزاهة والانقباض فما نَضاها، وسلك الطريق التى اختارها السلف وارتضاها، فاجتمعت الأهواء المفترقة عليه، وصرف الثناءُ أعنةَ الألسن إليه."

وهو ينعته بالجلال والوقار والحَسَب الموروث والمكتسب والنزاهة والحلم والبصر النافذ والانقباض عن الدنيا ومتاعها الزائل، إيثارا لما عند الله من حسن الجزاء مقتديا بالسلف الصالح، مما جعل الأفئدة تهوى إليه، وتهوى معها الألسنة وثناؤها العطر. وبهذين النمطين من المدح والقدح كان يصَف الشعراء، فيحيط بفنهم وخصائصهم فيه، من مثل قوله فى شاعر[١٣]:

"أديبٌ نار فكره تتوقّد، وأريب لا يُعتَرضُ كلامه ولا يُنْقَدُ. أما الهزل فهو طريقته المثلى، ركضَ فى ميدانها وجلّى، وطلع فى أفقها وتجلّى، فأصبح علم أعلامها، وعابر أحلامها، إنْ أخذَ به فى وصف الكاس، وذكر الورد والآس، وألمّ بالربيع وفصله، والحبيب ووصله، والروض وطيبه، والغمام وتقطيبه ... سلبَ الحليم وقاره، وذكّر الخليع كأسه وعقاره، وحرك الأشواق بعد سكونها، وأخرجها من وكونها، بلسان يتزاحم على موارد الخيال، ويتدفق من حافاته الأدب السيال، وبيانٍ يقيم

أود المعانى، ويشيد مصانع اللفظ محكمة المبانى، ويكسو حُلَل الإحسان جسوم المثالث والمثانى."

وهو قد رسم فى هذه الكلمات المسجوعة صورة هذا الشاعر، فذهنه متوقد ولفظه محكم، وهو شاعر مجون وطاس وكاس يشغف بالطبيعة ورياضها، وهو شاعر حب وغزل يثير مكامن الشوق ولواعجه، ويوقد فى القلوب جذوته. وهو شاعر يجوِّد شعره ويصقله، حتى لكأنما يصنع منه تماثيل، مع عنايته بمعانيه والتعمق فيها حتى يأتى بالنادر الذى يستهوى الأسماع والأفئدة بجمال جرسه ولحونه وأنغامه.

وبجانب تراجمه وكتاباته التاريخيه نراه يكتب مقامة فى السياسة، احتفظ بها المقرّى[١٤]، يوضح فيها السياسة التى ينبغى أن يتبعها الحاكم ووزراؤه وعماله وجنوده، ويتسع بذلك فيرسم له سياسته فى بيته وبين حرمه، وفى مجالسه العامة والخاصة. وابن الخطيب فى فاتحتها يروى عن بعض رواة الأخبار أن هارون الرشيد سهر ليلة، وعز عليه النوم، فطلب إلى حجّابه أن يذهبوا إلى طرق سمّاها لهم، ويأتوا له بمن يصادفهم فيها من طارق ليل شارد، ولم يكد يرتد إليه طرفه، حتى أتوه بشيخ طويل القامة، فلما مَثَلَ بين يديه سلّم، فسأله الرشيد: ممن الرجل؟ فقال: فارسى الأصل أعجمى الجنس عربى الفصل، وسأله عن فنه، فقال: الحكمة، فاستطرد الرشيد يسأله عن أمانة الحكم والخلافة وأعبائها، فأورد عليه كلاماً مجملاً، فقال له: أجملت ففصّلْ، واقْسِم السياسة فنوناً، واجعل لكل لقب قانوناً، وابدأ بالرعية وشروطها المرعية، فقال الرجل له[١٥]:

"رعيتك ودائع الله تعالى قِبَلك، ومرآة العدل الذى عليه جَبَلك، ولا تصل إلى ضبطهم إلا بإعانة الله تعالى التى وهب لك، وأفضل ما استدعيت به عونه فيهم، وكفايته التى تكفيهم، تقويمُ نفسك عند قصد تقويمهم، ورضاك بالسهر لتنويمهم، وحراسةُ كهلهم ورضيعهم، والترفع

عن تضييعهم، وأخذ كل طبقة بما عليها وما لها، أخذا يحوط مالها... "

فالرعية وديعة لدى الحاكم، وعليه أن يؤدى لها كل حقوق الودائع، كما عليه أن ينشر العدل فيها، وأن يسير فيها سيرة مُثْلَى حتى يكون قدوة حسنة لرعيته وأن يكون حارساً لكهلها ورضيعها، آخذاً لكل طبقة بما عليها، راداً عليها مالها، بحيث يعم العدل الذى لا تصلح حياة الرعية بدونه. وينتقل ابن الخطيب فى مقامته إلى وصف الوزير الصالح مبيناً أنه أفضلُ عددِ السلطان، ويبين الخصال التى ينبغى أن يتحلى بها، وفى مقدمتها العدل والرغبة الأكيدة فى الإصلاح والدُّربة على حمل السلاح بحيث يقود الجيوش قيادة حسنة ضد الأعداء. وأيضاً لابد أن يكون تقياً صالحاً، له خبرة دقيقة بدخل المملكة وخَرْجها. ويتركه ابن الخطيب إلى الجند، فيوصى الرشيد على لسان الرجل بالمقاتِلة، وكان لهم شأن خطير فى الأندلس، وأن يتعهّدهم بالطعام والعلف، يقول(١٦):

"وولِّ عليهم النبهاء من خيارهم، واجتهد فى صرفهم عن الافتتان بأهليهم وديارهم، ولا توطئهم الدَّعة مهاداً ... وعوّدهم حسن المواساة بأنفسهم اعتياداً ... وليكن ما فضل من شبعهم وريّهم، مصروفاً إلى سلاحهم وزيّهم ... وامنعهم من المستغلات والمتاجر، وما تكسب به غِيَر المشاجر، وليكن من الغِوار اكتسابهم، وعلى المغانم حسابهم، كالجوارح التى تفسد باعتيادها، أن تَطعم من غير اصطيادها."

وهذه القطعة من الرسالة مهمة، لأنها توضح شأن المقاتلة فى الأندلس، وأنه ينبغى أن ينصرفوا عن أهليهم وديارهم إلى حماية الثغور والمرابطة لجهاد العدو، كما ينبغى أن لا يشغلوا بتجارة أو غير تجارة وأن لا يعوِّلوا فى كسبهم إلا على ما يحصلون عليه من منازلة العدو والإغارة على حماه ودياره وما يصير إليهم من مغانمهم فى بلاده، حتى يكون مثلهم مثل الجوارح لا تطعم إلا مما يقع فى مخالبها، ولا تأكل هانئة إلا من صيدها.

ويتحول ابن الخطيب على لسان الرجل إلى العمال وأن يدور عملهم على إقامة الحق ودحض الباطل وأن لا يقبلوا كسباً دنيئاً. ويدخل الرجل بالرشيد إلى بيته وسياسته فيه، فيوصيه بتثقيف أبنائه وتمرينهم على الخروج فى البعوث وقتال الأعداء، ويوصيه خيراً بخدم القصر وأن يأخذهم بالصدق والأمانة ويسوى بينهم فى العطايا والرواتب. ويوصى الرجل الرشيدَ أن يكون فى إنفاق المال معتدلاً، فلا يسرف فى الإنفاق مهما كثر المال فى خزائنه، لأن المال المصون أمنع الحصون، ومن قَلّ ماله قصرت آماله. ويوصيه أن يعنى بمجالسه العامة والخاصة واختيار جلسائه من فضلاء رعيته وعلمائها النابهين، كما يوصيه بعمارة البلدان والتمسك بالشريعة وأن تكون حياته فى سره كحياته فى علنه، لأن الناس مازالوا يتعقبون حاكمهم حتى يعرفوا دخائله. وكاد الليل ينتصف، فطلب الرشيد إلى الرجل أن يصل كلامه بفن من فنون الأنس، فاستدعى عوداً وأصلحه، وتغنّى بصوت، يستفزّ - كما يقول ابن الخطيب - "الحليم عن وقاره، ويستوقف الطير ورزقُ بنيه فى منقاره. ثم أحال اللحن إلى لون التنويم. فأخذ كلٌّ فى النعاس والتهويم، وخاط عيون القوم، بخيوط النوم". ثم انصرف الرجل فما علم به أحد ولا عُرف. وهى رسالة طريفة، ومن الواجب أن تقرن برسائل السياسة التى كتبت قبلها عند أمثال ابن المقفّع والوزير المغربى.

وفنٌّ رابع - لعل منفاه فى أوائل عهد الغنى بالله هو الذى جعله يفكر فيه حين خلا بنفسه فى المغرب مع سلطانه يفكر فى شؤون الدنيا والآخرة، ونقصد التصوف، فقد كتب فيه كتابه المشهور «روضة التعريف بالحب الشريف»، وهو يمزج فيه بين الأسلوبين المسجع والمرسل، ونراه يفتتحه بقوله فى مطالعه:

"اللهم طيِّبْ بريحانِ ذكرك أنفاسَ أنفسنا الناشقة، وعلّل بجِرْيال حبك جوانح أرواحنا العاشقة، وسدِّدْ إلى أهداف معرفتك نبال نبلنا الراشقة ... ودُلّ على حضرة قدسك خطرات خواطرنا الذائقة، وأبِنْ لنا سبل السعادة التى جعلتَ فيها الكمال الأخير لهذه الأنفس الناطقة، واصرفنا

عند سلوكها عن القواطع العائقة، حتى نأمن مخاوف أجبالها الشاهقة، وأوهامها الطارئة الطارقة، وبرازخها الغاشية الفاسقة."

وقد تكلم في الكتاب مراراً على طريقة أهل الوحدة من المتصوفة، مما جعل خصومه ينسبونه إلى مذهب الحلول، ويتهمونه بالزندقة؛ وما زالوا يكيدون له، حتى فرّ من غرناطة ونزل بملك تلمسان فأكرمه، غير أن خصومه تابعوه عند رجال حاشيته، وما زالوا بهم، حتى ألقوا به في غياهب السجون، ثم دسّوا إليه من قتله غيلة، وبذلك انتهت حياته الأدبية الخصبة نهاية دامية. غير أن أدبه ظل حياً، وظل سراجاً منيراً للعصور التالية، وفي سطوره المضيئة العليا ما قُتل بسببه، من أحاديث عن المحبة الإلهية تتخللها مواعظ رائعة. ومن بديع مواعظه قوله(١٧):

"يا من غدا وراح، وألف المِراح، يا من شرب الراح، ممزوجة بالعذب القَراح، وقعد لعيان صروف الزمان مقعد الاقتراح، كأنك والله باختلاف الرياح، وسماع الصياح، وهجوم غارة الاجتياح، فأُديل الخفوت من الارتياح، ونُسِيت أصوات الغناء برنات النّياح، وعُوِّضَتْ غرر النوب القِباح، من غرر الوجوه الصِّباح، وتناولت الجسوم الناعمة أيدى الاطّراح، وتنوسيت العهود الكريمة بمر المساء عليها والصباح، وأصبحت كُماة النطاح من تحت البِطاح، وحملت المهندة والرياح، ذليلة من بعد الجِماح."

وهذا المقطع من موعظة له يضم ثماني عشرة سجعة اختتمها جميعاً بقافية الحاء، ويليه مقطع ثان يضم إحدى عشرة اختتمها بالراء تليها الهاء الساكنة. ويخيل إلى الإنسان أنه حين يبتدئ قافية لبعض أسجاعه سيظل متمسكاً بها إلى سطور كثيرة، لما يعتاد ذلك عنده، دلالةً على قدرته ومهارته ومرونة قوافي السجع على لسانه، بحيث يستطيع أن يتسع بها إلى أبعد غاية ممكنة.

ولم نتحدث حتى الآن عن خصائص ابن الخطيب الأسلوبية، وهي خصائص

تردّ إلى اعتنائه باختيار الألفاظ بحيث تحمل جرساً يقع من نفس قارئه موقعاً حسناً، سواء اتخذ الأسلوب المرسل أو أسلوب السجع المقفى، وقارئه يتنقل بينهما كما يتنقل الإنسان بين رياض مونقة، فدائماً الإحسان والبراعة، وقد نحسّ أحياناً عنده شيئاً من التكلف، ولكنه ليس التكلف الذى يبهظ القارئ بكثرة كلفه؛ على أنه حين يسترسل، وحين لا يبعد فى السجع ولا يطلب فيه الغرائب تصبح أساليبه كالماء النمير.

وطبيعى أن يستظهر فى أساليبه المرسلة والمسجوعة بعض المصطلحات العلمية والفلسفية على شاكلة الكتّاب منذ عصر أبى العلاء، ولكنه لا يكثر من ذلك، بل يأتى به فى الحين بعد الحين وفى خفة. ونعجب الآن فى عصر التخصص لاستخدام الكتّاب هذه المصطلحات تفنناً وإظهاراً لمهارتهم ناسين أن الثقافة بجميع فروعها فى عصورهم كانت غذاء عاماً لجميع الناس، إذ كانت تلقى فى المساجد حيث تنعقد حلقات علمائها، ويلمّ بهم أو بحلقاتهم الشباب، ويتزودون من المعارف ما شاءت لهم ملكاتهم، فكنت لا تجد شاعراً ولا كاتباً إلا وقد عرف من علوم الشريعة واللغة ومصطلحاتهما ومن المنطق والفلسفة وألفاظهما ما يتأثر به فى أساليبه قصداً وبدون قصد، بل لقد كانوا يعدون استخدام الكتاب والشعراء لهذه الألفاظ والمصطلحات سمات دالة على قدراتهم الفنية.

وأخذ الشعراء منذ أبى تمام والكتّاب منذ ابن العميد يعنون أشد العناية بمحسنات البديع من جناس وطباق واستعارات ومشاكلات. وأصبح ذلك ذوقاً أدبياً عاماً بحيث لا ينزل الكاتب ولا الشاعر منزلة حسنة فى نفوس الناس إلا إذا أثبت قدرته على استخدام تلك المحسنات فى أساليبه. ومن المحقق أن ابن الخطيب كان يدخلها فى نسيج كلامه نثراً وشعراً وسجعاً وغير سجع، ولكن من المحقق أيضاً أنه لم يكن يكثر منها كثرة تجعل الأسماع تمجُّ كلامه، وربما كان أكثر المحسنات البديعية استخداماً عنده الجناس، ولكنه مع ذلك لا يقع فى شئ

سجع مستثقل منه، بل أكثر جناساته تخف على اللسان والأسماع.

وقد أكثر من اقتباس آى الذكر الحكيم والأشعار من إنشائه أو إنشاء غيره، وهو لا يبارَى في اختيار الأبيات التى يدخلها فى كلامه بحيث تصبح شديدة الالتصاق به، بل شديدة الالتحام. وهذا الاقتباس الكثير عنده سواء من القرآن الكريم أو من الأشعار العربية على مر العصور يصل آثاره من رسائل وغير رسائل أكبرَ وصْل بالروح العربية، ولعلنا بذلك نستطيع أن نفهم إصرار الكتّاب فى عصره وقبل عصره على هذا الاقتباس، لأنهم يتمثلون فيه شخصيتنا أروع تمثيل، يتمثلون القرآن ببلاغته الرفيعة التى تمس مباشرة شغاف القلوب والأفئدة، كما يتمثلون أشعار الجاهليين والإسلاميين والعباسيين، فنقرأ عند ابن الخطيب أجمل أبيات لشعراء المشرق فى كتاباته وأيضا لشعراء الأندلس. ولو أن باحثاً حديثاً جمع الأبيات التى تَمَثَّلَ بها ابن الخطيب فى كتاباته لجمع ثروة لا نظير لها، كم أنفق فى جمعها ابن الخطيب من بياض النهار وسواد الليل، مما يبهظ الباحث الأدبى الممتاز فى عصرنا، وهو لم يجمعها فحسب، بل وضعها فى مواضعها الدقيقة من الكلام بحيث أصبحت جزءاً لا يتجزأ منه. وهى صورة من التواصل الحى بين ابن الخطيب وشعراء العرب على مر العصور، ظاهرتْها صورة مقابلة من الاستضاءة بآى الذكر الحكيم ومعانيها السامية، وقد عملت الصورتان جميعاً عند ابن الخطيب وأمثاله من كتّابنا الماضين البارعين على خلود العروبة واستبقائها لشخصيتها وروحها الأصيلة.

المصادر

(١) انظر إشادة ابن خلدون بابن الخطيب فى كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً (تحقيق محمد بن تاويت الطنجى، القاهرة ١٩٥١): ١٥٥
(٢) الرسالة فى نفح الطيب للمقرّى (تحقيق د. إحسان عباس، طبعة بيروت) ١٩٦٨، ٦: ٣٨٢

(٣) الرسالة فى نفح الطيب ٦:٣٣٩

(٤) نفح الطيب ٦:٣٥٦

(٥) نفح الطيب ٦:٣٥٨

(٦) نفح الطيب ٦: ١٦٨-١٧٠

(٧) المقامة فى كتاب مشاهدات لسان الدين بن الخطيب (تحقيق أحمد مختار العبادى، الإسكندرية ١٩٥٩) :٢٥-٥٣

(٨) المقامة فى كتاب مشاهدات لسان الدين بن الخطيب: ١٠٩، ونفح الطيب ٦:٢١٣

(٩) نفاضة الجراب (تحقيق أحمد مختار العبادى، القاهرة، دون تاريخ): ١٥٩

(١٠) اللمحة البدرية فى الدولة العصرية (طبع المطبعة السلفية بالقاهرة) المقدمة، ونفح الطيب ٦:١٦٥

(١١) نفح الطيب ٦:٢٢١

(١٢) نفح الطيب ٦:٢٢٤

(١٣) نفح الطيب ٦:٢٢٢

(١٤) المقامة فى نفح الطيب ٦:٤٣١-٤٤٥

(١٥) النفح ٦:٤٣٣

(١٦) النفح ٦:٤٣٥

(١٧) روضة التعريف بالحب الشريف (تحقيق محمد الكتانى، بيروت ١٩٧٠) ١:٨٩

مؤلف الكتاب

نال الدكتور شوقى ضيف درجة الدكتوراه فى الآداب من جامعة القاهرة سنة ١٩٤٢ وتنقل فى وظائف التدريس بقسم اللغة العربية بكلية الآداب حتى صار أستاذا ورئيسا له. وقد تخرج من قسمه بإشرافه عشرات من حملة الماجستير والدكتوراه فى مصر والعالم العربى فتح لهم الآفاق لموضوعات جديدة أدبية وعلمية أفادوا بها آداب اللغة العربية فى كثير من جوانبها وفى بيئاتها وعصورها المختلفة، وكثيرون منهم قادوا الدراسات الأدبية والعلمية فى الجامعات المصرية والعربية.

ومنذ عشرات السنين يشارك بمقالاته فى المجلات الأدبية والعلمية فى مصر والبلدان العربية. وله فى التأليف نحو خمسين كتابا فى الأدب العربى، وله فى تاريخه سلسلة فى عشرة مجلدات تعرضه فى بيئاته وعصوره عرضا يتميز بما لا يكاد يحصى من آرائه وأفكاره، ووضع للشعر والنثر العربيين مذاهبهما الفنية المختلفة، كما وضع لمصر أدبها العربى المعاصر مؤرخا فيه لعشرة من كبار الشعراء وعشرة من كبار الكتاب، مع كتب مفصلة عن البارودى وشوقى والعقاد، ومع كتب متنوعة فى النقد والبلاغة والنحو التعليمى سوى كتاباته الإسلامية القيمة فى تفسير القرآن، وتفسير سورة الرحمن وسور قصار، وعالمية الإسلام، وفى الحضارة الإسلامية من القرآن الكريم والسنة. وهو فى كل كتاباته يتميز بالإنصاف والعدالة والمنهج العلمى الدقيق والروح العربية والإسلامية. وله تحقيقات لكتب نفيسة فى الأدبين المصرى والأندلسى وفى

السيرة النبوية. وآثاره – بإجماع الآراء – تؤثر – طوال النصف الثانى من القرن العشرين – فى أعمال الدارسين للأدب العربى وتاريخه كما تؤثر فى أفكارهم وفيما ينتجون من مؤلفات.

وقد دعته جامعات عربية متعددة للمشاركة فى تأسيسها أو أستاذا زائرا لمدة قصيرة. ونال جوائز متعددة، منها جائزة الدولة التقديرية فى الآداب وجائزة الملك فيصل العالمية فى الأدب العربى. وهو الآن أستاذ متفرغ بكلية الآداب فى جامعة القاهرة ورئيس مجمع اللغة العربية القاهرى ورئيس اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية وعضو فى المجمع العلمى المصرى وعضو شرف فى مجمع اللغة العربية الأردنى وعضو فى المجمع العلمى العراقى.


المؤلف الدكتور شوقى ضيف
رئيس مجمع اللغة العربية وأستاذ الأدب العربى
المعروف بكتاباته القيمة فى كافة فنون الأدب
واللغة والنقد والبلاغة .
وهذا الكتاب
يشتمل على مجموعة من المقالات فى التراث العربى
هى ست من المشرق العربى وست من المغرب والأندلس
والمقالات هى
من المشرق العربى
المثل العليا فى شعر الفروسية الجاهلية
فى الأدب المقارن: بعض صوره فى الأدب العربى القديم
مؤثرات فى حياة أبى حيان وأدبه .
مشاركة الصوفية فى الجهاد ونشر الإسلام .
القاهرة ودورها القيادى فى الثقافة العربية .
الثقافة العربية الإسلامية فى مواجهة الثقافة الغربية .
من المغرب العربى
عقيدة الموحدين بين التشيع والاعتزال .
الحضارة الأندلسية ودورها فى تكوين الحضارة الإسبانية .
استقلال القضاء فى الأندلس .
قصة حىّ بن يقظان لابن طفيل وأصولها الإسلامية .
البلاغة عند ابن رشد .
لسان الدين بن الخطيب الكاتب .